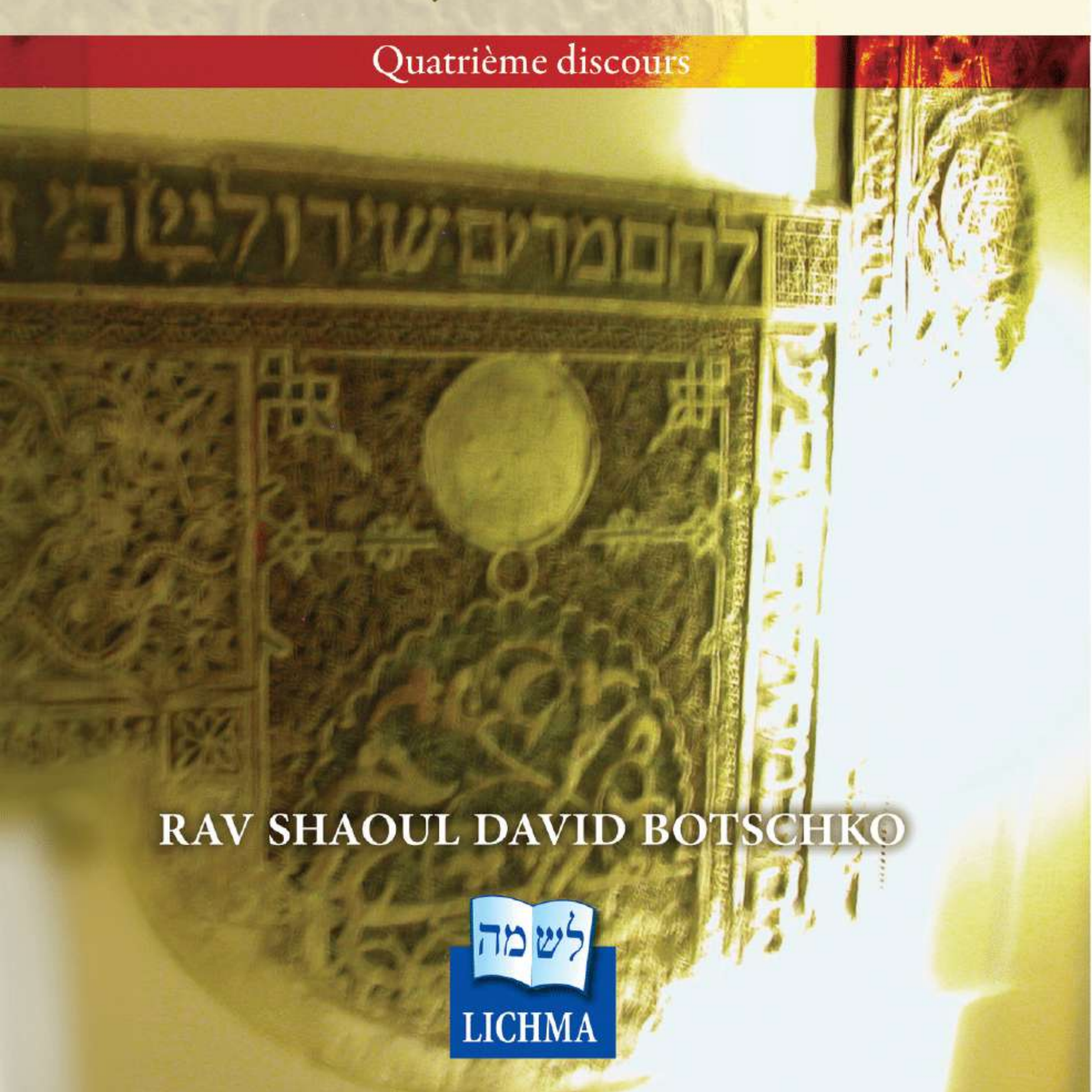
LE KOUZARI

Défense et illustration du judaïsme

Quatrième discours



RAV SHAOUL DAVID BOTSCHKO

LICHMA

Le Kouzari IV

Rav Shaoul David Botschko

Le Kouzari

Défense et illustration du judaïsme

IV

Traduit de l’hébreu par

Elyakim P. Simsovic

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

I.S.B.N. : xxx-xx-xxxxx-xx-x

Rav Moshé Botschko

À l'écoute de la Thora, Collection Sifriat Etz Hayim

Rav Shaul David Botschko

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnael, Paris, 1994 (épuisé).

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004
2ème édition, LPH, Jérusalem, 2012

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2ème éd. 5764 (2004) (épuisé)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

Les lumières de Rachi

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010.

Michpatim, les fondements du droit hébraïque, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

Le Kouzari

Livre I, L'élection d'Israël, Jérusalem, 2015
Livre II, Eretz Israël, Jérusalem, 2016
Livre III, La véritable piété, Jérusalem, 2017

Nahum Avihai Botschko

La Thora de Sion, Commentaires sur la paracha de la semaine et les fêtes

Les livres sont disponibles à la Yeshiva Hekhal Eliyahu Kokhav Yaakov,
tél. 02-6550500, hesder@gmail, www.toraisrael.com
Aux éditions Lichma, www.Editions Lichma.com

Dédicace

Ce livre est dédié à la mémoire et à l'élévation de l'âme de ma mère, la rabbanit Tova Elqa Botschko ע״ה, décédée le jour de Roch Hodech Av 5776.

Ma mère ע״ה, a grandi dans la maison d'un grand sage, son père, le rav Ézéchiel (Isidore) Epstein, qui a œuvré toute sa vie à la diffusion de l'enseignement de la Thora, à l'éducation des jeunes et à la formation de rabbins et d'enseignants. Mon grand-père a transmis son amour de la Thora à sa fille, ma mère ayant eu ainsi le privilège d'étudier la Thora dès son jeune âge, chose peu courante et pas du tout évidente en ces temps-là – pour les filles.

Son amour de la Thora a trouvé un écho dans l'amour de la Thora de mon père et maître, le rav Mochè Botschko זצ״ל, et c'est ainsi que mes sœurs et moi avons eu le bonheur de grandir dans un foyer unique en son genre, aimant et chaleureux où la Thora et ses valeurs réglaient le cours de la vie.

C'est à ma mère que je dois les premières leçons de Thora que j'ai reçues dans mon enfance.

Là où nous habitions alors dans un pays d'exil, il n'y avait pas d'école juive. C'est ma mère qui m'a appris à lire l'hébreu alors que j'étais encore tout petit. Elle m'a enseigné aussi le Houmach avec le commentaire de Rachi. Elle a veillé aussi à ce que j'étudie quotidiennement avec mon père זצ״ל. C'est grâce à elle que j'ai fait mes premiers

pas dans la Thora et il ne fait aucun doute pour moi que ce sont les soins que « ma mère m'a prodigués dans mon enfance qui m'ont soutenu au temps de ma vieillesse » (d'après Houline 24b).

Ma famille et moi-même avons eu la chance de voir mes parents s'installer près de chez nous à Kokhav Yaaqov dans la province de Benjamin, à proximité de la yéchiva *Hékhal Elyahou*. Mon père זצ״ל, a continué à enseigner à la yéchiva et ma mère ע״ה, a continué à le soutenir et aussi à étudier la Thora avec beaucoup de plaisir. L'amour de la Thora est resté aussi ardent que par le passé et elle assistait et participait régulièrement aux cours. Ce fut aussi le cas du cours que je donnais à des adultes du yichouv de Kokhav Yaaqov sur le livre du Kouzari. Ma mère suivait ce cours de façon assidue et avec grand intérêt. Lorsque nous eûmes fini d'étudier les cinq livres qui composent l'ouvrage, ma mère a proposé avec insistance de publier la teneur de ce cours. Elle a non seulement pris l'initiative de la publication du livre, mais elle a aussi tenu à en assurer la charge financière non négligeable.

Pour ma part, je reste étonné et ému de voir comment l'amour de la Thora qui brûlait au cœur de ma mère ע״ה, et qui m'a amené à aimer moi aussi la Thora dès mon jeune âge, est resté aussi vif dans sa vieillesse, sans faiblir et sans s'atténuer comme le feu permanent sur l'autel du Temple. C'est à ce sujet que David a chanté dans son psaume XCII : « Le juste fleurit comme un palmier, il se dresse comme un cèdre du Liban. Plantés dans la Maison d'Hachem,

dans les parvis de notre Dieu ils fleurissent. Restés féconds au temps des cheveux blancs, abondants et verdoyants. Pour dire la droiture d'Hachem, mon roc sans faille. »

Ce livre donc, que vous tenez entre vos mains, ce livre de commentaires sur le Kouzari, c'est à ma mère et à son amour de la Thora que vous le devez.

Ma mère ע״ה, a eu la grande joie de voir les trois premiers volumes publiés et de constater comment Dieu exauce le désir de son cœur de voir les fruits de ses œuvres. Ce quatrième volume est paru en hébreu à l'occasion du premier anniversaire de son décès et nous prions qu'il contribue à l'élévation de son âme pure.

Il est bon de louer Hachem pour tout le bien dont Il nous a comblés.

Je termine en adressant une prière au Créateur : qu'Il garde en bonne santé tous les descendants de mes chers parents, qu'ils continuent tous à marcher et à agir dans la voie où ils ont marché et selon les principes lumineux qu'ils nous ont inculqués.

ת.נ.צ.ב.ה.

Introduction

Le Livre IV traite de la nature de la relation entre Dieu et l'homme, dans une perspective intérieure et profonde.

Les Livres précédents ont permis à rabbi Juda Halévi de présenter le *'inyane haElohi*, la dimension divine présente dans le monde ; il a montré comment celle-ci apparaît au monde, et comment elle s'exprime dans la nation hébraïque (Livre un), en un lieu particulier – Eretz Israël – (Livre deux) et, chez l'homme pieux, le *'hassid*, l'homme qui se met au service de Dieu (Livre troisième).

Mais jusqu'ici, la nature même de cette « dimension divine » n'a pas encore été élucidée. En quoi consiste-t-elle ? Comment l'homme peut-il s'attacher à son Créateur ? De manière sans doute triviale, on pourrait demander : « comment cela fonctionne ? »

Pour nous l'expliquer, rabbi Juda Halévi commence par aborder un sujet très spécial : les différents Noms divins.

Les Noms divins

Paragraphes 1 à 3

Un nom est un mode de relation et de connaissance de la nature de ce que ce nom désigne.

Un nom définit la dimension intime, la nature de ce qu'il désigne. Lorsque nous voulons distinguer une chose d'une autre, nous lui donnons un nom. Dès lors qu'une chose a un nom qui nous est connu, une relation s'établit entre cette chose et nous. Les personnes qui me sont « étrangères » sont aussi anonymes. De fait, pour moi, elles ne sont pas différentes les unes des autres. Mais lorsque j'identifie une personne qui m'est connue, j'éprouve à son égard une tout autre relation : c'est Untel ! Je le connais ! Je connais son nom. Connaître le nom de quelqu'un, l'appeler par son nom est un mode de relation et d'identification.

Mais il faut y prendre garde : nommer ne peut définir la totalité de la nature d'une chose. Chaque nom ne vise qu'un aspect particulier d'une partie de la nature globale de la chose considérée. Il nous faut donc plusieurs noms pour décrire – définir – ses différents autres aspects.

Polysémie du terme Elohim

Le nom Elohim *ne désigne pas spécifiquement le Créateur ; il possède aussi d'autres significations.*

Afin de comprendre et de connaître un peu mieux la

notion de divinité, il faut considérer les Noms dont se sert la Thora pour Le désigner. C'est en fait aussi une demande expresse du roi des Khazars à la fin du Livre troisième :

> *§ 74. « Je voudrais maintenant que tu me donnes un aperçu de leur sagesse après avoir complété tes explications sur les Noms de Dieu, en t'étendant quelque peu sur ce sujet. »*

Les Noms divins les plus connus dont la Thora se sert sont *Elohim* et le Tétragramme (que nous transcrirons YHVH). C'est donc par eux que rabbi Juda Halévi commence. Par la suite, il expliquera d'autres Noms tels que *EHYEH* ou *El Chaddaï*, et d'autres encore.

La lecture du début de la Genèse nous apprend que le Nom qui préside à la création du monde est exclusivement *Elohim*. *« Au commencement, Elohim avait créé les Cieux et la terre. »*

Tout au long du chapitre, apparaissent des expressions telles que « *Elohim* dit », « *Elohim* appela », « *Elohim* bénit », « *Elohim* vit », « *Elohim* créa », « *Elohim* acheva », jusqu'au verset 3 du chapitre II : « qu'*Elohim* a créé… »

Apparaît alors un nouveau Nom : YHVH. C'est ce nom qu'on ne prononce pas en dehors de l'usage liturgique et que l'on a coutume de rendre par *Hachem*, ce qui veut dire tout simplement « le Nom ».

> *« Voici l'histoire des cieux et de la terre lorsqu'ils furent créés, au jour où* Hachem Elohim *fit terre et cieux. » (verset 4)*

Il en sera de même tout au long des chapitres II et III qui parlent du Jardin d'Eden, de la faute du premier homme et de sa sanction[1] ; le Nom divin composé *Hachem Elohim* revient systématiquement : « car *Hachem Elohim* n'avait pas fait pleuvoir », « *Hachem Elohim* forma l'homme », etc. De nombreux commentaires traitent de cette différence – et de quelques autres – entre le premier chapitre et les deux chapitres suivants. Nous suivrons bien entendu ici la ligne adoptée par rabbi Juda Halévi. Il commence par dire :

> *§ 1. Le* 'Haver *:* « Elohim *est un terme qui désigne le gouverneur et le juge d'une d'entre les choses.* »

Ce nom, il faut y prendre garde, n'est pas spécifiquement réservé au Créateur. Il désigne aussi des personnages influents et importants, des dirigeants ou des juges. De nombreux versets en font foi, comme par exemple : « Le maître de maison s'approchera des *elohim* » (Chemoth XXII, 7). Il s'agit là d'aller prêter serment au tribunal, devant les juges. « Tu ne maudiras pas les *elohim*... » (*ibid.*, 27), interdiction de maudire les juges et les dirigeants du peuple, bien que leurs décisions puissent soulever l'animosité de qui peut en souffrir. À la fin de la paracha de Beréchit, les versets 2 à 4 du chapitre VI ont donné lieu à bien des spéculations : « les fils des *elohim* agréèrent les filles des hommes car elles étaient bonnes et se choisirent des épouses... et par la suite aussi, les

---

[1] Sauf dans le dialogue entre la femme et le « serpent » où ne figure que le Nom *Elohim*.

relations entre les fils des *elohim* et filles de l'homme… » Il ne saurait évidemment pas être question de « fils de Dieu » au sens littéral (et mythologique) de l'expression. Elle est à prendre à la manière dont Dieu dira d'Israël qu'il est Son fils aîné. Il s'agissait donc des fils de ceux qui avaient à charge d'être les chefs de la génération.

Le terme, étymologiquement, procède de la racine *el* dont le sens est « force ». Au pluriel, il désigne des êtres puissants et il sert aussi à nommer Dieu. Pourquoi ? Rabbi Juda Halévi répond : ce gouverneur ou juge dont nous avons parlé peut l'être d'une chose particulière mais aussi de Tout. Ainsi :

> *« …laquelle peut être le Tout – il s'agit alors du possesseur du monde dans sa totalité, ou bien une partie du monde – il s'agit alors d'une des puissances astrales ou d'une des qualités naturelles ou d'un souverain humain. »*

Le terme désigne parfois le Créateur mais souvent aussi des forces de la nature ou des personnages puissants.

La conception idolâtre

> *La conception idolâtre a identifié l'existence de forces « pneumatiques » agissant dans la nature et les a déifiées.*

L'intention de rabbi Juda Halévi doit être bien comprise, attribuant le nom *Elohim* aux forces de la nature. L'homme observe le monde qui l'entoure ; il y voit des choses gigantesques et minuscules. La taille des corps

énormes et la puissance qui s'en dégage font sur lui forte impression. Le soleil, la lune, la mer, le vent – autant de corps et de phénomènes dont il découvre peu à peu le fonctionnement : ils sont régis par des forces qui les gouvernent. Le soleil brillant qui brûle dans le ciel sans interruption, réchauffant la terre et l'éclairant, doit bien posséder une force permanente qui assure son existence. Ce doit être aussi le cas pour la lune, en perpétuel mouvement et avec son pouvoir d'attraction qui agit sur la Terre. Et de même pour le vent qui parfois se déchaîne avec des énergies colossales – il faut bien qu'une force agisse pour le mouvoir ainsi. Et la mer immense, et ainsi de suite. Une énorme puissance doit bien être à l'œuvre pour assurer le fonctionnement de chacune de ces « forces de la nature ». L'homme le constate, et ces puissances formidables l'impressionnent grandement. Il se sent petit face à elles. Il comprend que malgré ses capacités intellectuelles qui lui donnent une certaine prise sur le réel autour de lui, ces puissances seront toujours bien plus fortes que lui.

C'est ainsi que l'observation des forces de la nature a conduit à l'émergence de la conception idolâtre du monde. Cette foi idolâtre est toutefois loin d'être superficielle. Elle se fonde sur la compréhension du fait qu'une force pneumatique agit au plus intime des êtres de nature. Elle attribue une telle force autonome à chaque phénomène, c'est pourquoi ces forces sont multiples. Apparaissent ainsi de nombreuses déités régissant chacune son propre domaine. Rabbi Juda Halévi écrit :

« Si ce nom est au pluriel c'est à cause des connotations étendues qu'il avait chez les nations qui se fabriquaient des idoles et croyaient que chacune d'elles était le réceptacle d'influx astraux ou d'autres forces similaires, la considéraient comme un Dieu, appelaient leur ensemble Elohim et juraient par elles, comme si elles les régentaient. Il y avait autant d'idoles qu'il y a de forces dirigeant le corps et le monde. »

Il vaut la peine de consulter aussi l'exposé de Maïmonide au début des Règles concernant l'idolâtrie.

Idolâtrie et spiritualité

La conception idolâtre était néanmoins spirituelle, contrairement aux conceptions matérialistes.

Il faut toutefois se rendre compte du fait que cette conception idolâtre n'est en rien superficielle. Elle est au contraire assez profonde. En effet, ces idolâtres sont parvenus à identifier les forces pneumatiques présentes dans les objets physiques et c'est pourquoi ils ont attribué les « forces » de la nature à des entités spirituelles. De nos jours, c'est une conception matérialiste ayant ses origines dans la philosophie grecque qui prévaut. Cette dernière s'opposait à la conception spiritualiste. Pour les philosophes, il n'y a ni âme ni esprit dans le monde. Tout est composé de matière. Tout est composé d'atomes et de particules minuscules et tout phénomène peut être

expliqué « naturellement ».

Selon eux, les hommes et les animaux n'ont ni âme ni esprit, tout n'est que matière. Cette approche matérialiste empêche les hommes de parvenir aujourd'hui à voir l'existence d'entités spirituelles et de forces spirituelles présentes au-delà des corps physiques comme tels. L'approche spirituelle était capable d'identifier ces forces et c'est pourquoi elle menait les hommes à entrer en relation avec elles. Étant conscients de leur incapacité à les dominer, les hommes ont conçu l'idée qu'il fallait se concilier ces forces en leur vouant un culte.

Abraham dont le peuple d'Israël est issu tant physiquement que spirituellement, a restauré la foi monothéiste. Une des dimensions de cette foi consiste à reconnaître que toutes les forces à l'œuvre dans le monde ont une seule et même origine. Il est donc vrai que de telles forces existent. Celle du soleil et celle de la lune et celle de la mer… mais ces forces obéissent toutes à une même volonté suprême. Si on voulait traduire littéralement le terme *Elohim*, il faudrait dire « Les Forces ». Il est, Lui, le Maître et souverain de toutes les forces. Il est l'origine de tout et Il dirige tout. Tout ce qui existe et fonctionne dans le monde existe et fonctionne de par Lui : « Car *Hachem* votre Dieu (*Elohim*) est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs. » (Deutéronome X, 17)

Le Nom YHVH

Le Tétragramme, YHVH, est – si l'on peut dire – un Nom propre.

Le Créateur a donc mis dans le monde des forces pour en assurer le fonctionnement. Elles sont à l'œuvre dans le ciel, dans la terre et dans la mer… C'est pour cela que le Nom qui figure dans tout le premier chapitre de la Genèse est *Elohim*, parce qu'Il est le Maître de toutes les forces.

Ce Nom est toutefois trop global – ou pour le dire dans les termes de rabbi Juda Halévi, il exprime une « généralité ». Il désigne l'ensemble des forces, leur origine, mais rien de plus. Le philosophe comprend lui aussi que des forces sont présentes dans le monde. Lui, il les appelle « la nature ». Le monde fonctionne donc de façon permanente grâce à l'ensemble de toutes les forces qui sont en lui. Il existe en lui un mécanisme qui le meut, mais ce mécanisme possède-t-il une signification au-delà du fonctionnement de la nature ? Comment agit-il ? Peut-on avoir sur lui une quelconque influence ? Exige-t-il une conduite particulière de la part des hommes ? Toutes ces questions devront être traitées par la suite.

Pour l'instant, un autre Nom doit nous occuper : le Tétragramme, traditionnellement appelé « le Nom de l'Être » ou plus exactement le Nom de Celui qui donne l'être et que nous transcrivons par YHVH que nous lisons *Hachem*, le Nom. Il se prononce Adonaï. Le Talmud (Pessahim 50, a) fait dire à Dieu : « le Saint béni soit-Il a dit : Je ne suis pas lu comme Je suis écrit. Je suis écrit YHVH et Je suis lu Adonaï. »

Rabbi Juda Halévi écrit :

« Le seul nom précis et distinct de Dieu est le

nom écrit YHVH (yod hé vav hé). *C'est un nom propre désignant un être concret qui ne peut être visé que dans ses attributs. »*

À la différence du Nom *Elohim*, qui est un nom global, le Nom YHVH est un « nom propre ». Ce nom ne possède pas plusieurs significations. Il ne peut être attribué à nul autre que Lui. Ce n'est pas un « surnom » ni une façon de dire. Comme le dit rabbi Juda Halévi, « il est précis et distinct ». Quand on prononce ce Nom, c'est Celui qui est cause de tout qui a été nommé, de tout ce qui a été, qui est et qui sera.

Nature du Nom Elohim

Le Nom Elohim *désigne l'attribut de justice ou de rigueur. Il convient donc au déterminisme des lois de la nature mais ces lois sont elles aussi fondées sur des valeurs.*

Quelle est la différence entre le Nom *Elohim* et le Nom YHVH ? Pourquoi le monde de la création décrite dans le premier chapitre de la Genèse se réfère-t-il exclusivement au Nom *Elohim*, alors que dans le deuxième chapitre le Nom YHVH lui est associé – *YHVH Elohim* ?

Rachi s'est intéressé à la question au début de son commentaire sur la Thora :

Elohim créa – Il n'est pas dit : « Hachem créa », mais « Elohim créa »... Son intention première avait été de le créer selon l'attribut de

justice ; s'étant rendu compte qu'il ne pourrait subsister, Il a donné préséance à l'attribut de miséricorde et l'a associé à l'attribut de justice. C'est pour cela qu'il est écrit : « le jour où Hachem-Elohim fit terre et cieux » (Genèse II, 4).

Le Nom *Elohim*, attribut de justice, est précédé du Nom *Hachem*, attribut de miséricorde. Mais telles quelles, ces choses profondes sont difficilement compréhensibles et demandent à être expliquées.

L'attribut de justice, ou de rigueur, se réfère à la loi. Le Nom *Elohim* exprime le fait que le monde obéit à des lois strictes, ce que nous appelons habituellement « le déterminisme des lois de la nature ». Ce sont les lois de la physique, de la chimie, de la biologie telles qu'elles sont étudiées par les savants. Elles sont immuables. Le monde obéit aussi à des cycles naturels constants : les êtres vivants naissent et meurent, les plantes fleurissent et se fanent. Le cycle de la vie fonctionne depuis l'instant de la création de manière régulière. De même existe-t-il un processus régulier où le jour et la nuit se succèdent, de même les saisons, et la Thora le confirme (Genèse VIII, 22) : *« Tant que durera la terre, semailles et récolte, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit, ne cesseront pas. »*

Le monde a été créé de telle sorte de fonctionner selon des lois déterminées. Récriminer à ce sujet ou chercher à changer cela est dénué de sens. Lorsque quelqu'un est mort et enterré, il est inutile de prier pour que soudain il se relève vivant car c'est contraire aux lois

de la nature. Nous savons, certes, que Dieu peut ressusciter les morts et de telles choses se sont déjà produites. Mais ce n'est pas ainsi que normalement les choses se passent. Nos maîtres ont enseigné qu'une prière visant à changer ce qui s'est déjà produit est une prière vaine. La nouvelle d'une naissance nous est parvenue mais nous ignorons s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille ? Prier pour que ce soit un garçon est interdit : l'enfant est né et la prière n'y changera rien ; elle est donc à la fois vaine et inutile et en ce sens blasphématoire. Nul ne changera à présent l'ordre des lois du monde pour exaucer ce souhait. Ce n'est pas ainsi que le monde fonctionne.

Le Nom *Elohim* exprime donc les lois de la nature qui gouvernent le monde. Mais bien que ces lois fonctionnent apparemment selon un déterminisme aveugle, elles sont elles-mêmes fondées sur un système de valeurs.

C'est une conviction de la foi juive que les lois de la nature et le déterminisme qui en assurent le fonctionnement sans intervention divine particulière portent néanmoins en elles la marque du bien et de la droiture. Par exemple, l'empire du mal ne se maintiendra pas indéfiniment. Un mensonge finira par être éventé. Les êtres bons jouiront dans l'ensemble du bien, etc. La Thora parle d'une notion qu'elle appelle « la crainte d'*Elohim* ». Elle désigne d'abord la conduite morale naturelle, celle qui dicte les bonnes mœurs, en dehors de tout commandement explicite. Abraham dit à Abimèlekh, roi des Philistins (Genèse XX, 11) : « Je me suis dit que la crainte de Dieu *(Elohim)* ne régnait pas en ce lieu et qu'on me

tuerait à cause de ma femme » (c'est-à-dire pour me la prendre). Joseph se récrie face à la femme de Putiphar qui tente de le séduire (Genèse XXXIX, 9) : « Comment commettrais-je ce grand méfait et serais-je en faute contre Dieu *(Elohim)* ? » C'est dire que même le monde de nature qu'aucune main ne dirige ni n'adoucit contient pourtant un monde de valeurs qui l'obligent. Tuer un homme pour prendre sa femme ou coucher avec une femme mariée sont des conduites contraires à la loi fondamentale sous-jacente au monde créé par Dieu, car le monde de nature obéit lui-même à des valeurs.

Le Nom YHVH et l'attribut de miséricorde

Le Nom YHVH implique l'attribut de miséricorde qui œuvre au-delà du déterminisme naturel et peut changer les lois de la nature. Il établit le lien entre le Créateur et Sa création.

Tandis que le Nom *Elohim* se situe en rapport avec le monde naturel régi par des lois rigoureusement déterminées, le Nom YHVH exprime l'attribut de miséricorde ; celui-ci intervient dans le monde et y œuvre autrement que d'après des lois. Tel homme devrait mourir selon les lois de la nature ; mais l'attribut de miséricorde intervient et décide qu'il ne mourra pas. Le Nom YHVH, *Hachem*, exprime le lien entre le Maître du monde et le monde. Face à Lui, on peut prier et demander que le décret soit annulé. Le Nom YHVH exprime le fait que Dieu peut intervenir dans l'histoire du monde qu'Il a créé.

Il est intéressant de noter que le Nom YHVH est composé des lettres *hé*, *vav* et *yod*. Ces lettres ont un statut spécial : elles sont à la fois consonnes dans certains cas et jouent dans d'autres cas un rôle de quasi voyelles lorsqu'elles sont quiescentes. Le *vav* après une consonne indique que celle-ci doit être vocalisée « o » ou « ou ». Le *hé* dénote la voyelle *qamatz*, « a » et le *yod* dénote la voyelle « i » ou « é ». Elles jouent donc un rôle capital dans la compréhension du mot. En tant qu'elles ne sont pas des consonnes, elles sont comme cachées et pourtant ce sont elles qui rendent possible la prononciation, elles déterminent le sens ; elles sont en quelque sorte comme l'âme du mot dont les lettres sont le corps. Tel est aussi le Nom YHVH. Celui qu'il désigne est caché, invisible et ineffable. Mais Il est aussi Celui qui fait être le monde, Il en est la vie et Sa volonté le dirige au-delà des lois de la nature.

Telle est la nature du Nom YHVH. Il est, d'une part, imprononçable et comme caché, insaisissable, à la différence du Nom *Elohim* dont la puissance emplit le monde. Et, d'autre part, il exprime la relation de Dieu avec son monde. Nous savons, bien sûr, que l'un c'est l'autre ; que c'est *Hachem* Lui-même qui est *Elohim*. C'est un des fondements de la foi d'Israël ! C'est le même Dieu qui est à l'œuvre pour garantir la stabilité et le bon fonctionnement des lois de la nature et qui est aussi Providence de l'histoire des hommes. Il n'y a pas contradiction. Il s'agit de deux modes de la direction des affaires du monde, l'un qui agit selon l'attribut de rigueur, l'autre selon l'attribut

de miséricorde. Perceptible lorsqu'on le considère au travers des lois déterminées de la nature, caché lorsqu'il agit « incognito » comme Providence. L'affirmation de cette unité absolue et irréductible fait tout le contenu de la profession de foi d'Israël.

Les deux récits de la Création

Paragraphes 1 à 3

La Thora décrit la Création à deux reprises, selon des perspectives différentes en fonction des attributs divins mis en œuvre. Ainsi se trouvent résolues les contradictions apparentes entre les deux descriptions.

Examinons maintenant les deux récits de la Création. Dans le premier, qui fait l'objet du premier chapitre, figure exclusivement le Nom *Elohim* ; dans le second, à partir du deuxième chapitre, le Nom YHVH est associé au Nom *Elohim* et il le précède.

Les deux récits présentent des différences évidentes. Si l'on considère, par exemple, la chronologie des événements, on peut noter que dans le premier récit, les végétaux sont créés le troisième jour, longtemps donc avant l'homme. Mais nous lisons dans le second (versets 5 à 8) :

> *« Or, aucune pousse des champs encore ne sera sur la terre et aucune herbe des champs ne germera encore… Hachem-Elohim forma l'homme… Hachem-Elohim planta un jardin en Éden… et Hachem-Elohim fit pousser du sol toute espèce d'arbres, beaux à voir et bons à manger… »*

Autrement dit, dans le second récit, l'homme apparaît avant la végétation, contrairement à ce que relate le premier.

Autre différence : l'homme et la femme ont-ils été créés ensemble ou l'une après l'autre ? Au premier chapitre (verset 27) nous lisons :

> *« Elohim créa l'homme… mâle et femelle Il les créa. »*

Il est clair, ici, qu'ils ont été créés ensemble. Mais dans le deuxième chapitre – comme on sait – l'homme a d'abord été créé et ce n'est qu'après qu'il n'eut pas trouvé une aide à sa mesure qu'*Hachem-Elohim* a créé la femme à partir de lui. Belle contradiction !

Rachi prend en compte ces contradictions et les résout localement un peu à la manière des *oqimtot* talmudiques*. Concernant la création des végétaux, il commence par expliquer que la forme future du verset (« ne germera encore ») doit être comprise comme un passé (« n'avait encore germé »). Au troisième jour où il est écrit « que la terre produise », les végétaux sont restés à fleur de terre et y sont restés jusqu'au sixième jour jusqu'à l'apparition de l'homme. La création des végétaux n'implique pas leur apparition concrète au-dessus de la surface du sol. Elle est en quelque sorte demeurée « virtuelle » et s'est concrétisée une fois l'homme présent dans le monde.

Concernant la création de la femme, Rachi explique

---

* Une *oqimta* est un mode du raisonnement talmudique visant à résoudre les contradictions résultant de deux versets (ou autre source) présentant des versions incompatibles. Elle consiste généralement à montrer qu'il n'y a pas contradiction dans la mesure où les champs d'application des versets ne se recouvrent pas (NdT).

les mots du verset I, 27 « “mâle et femelle Il les créa” – le texte dit plus loin “Il prit un de ses côtés” ; selon son sens simple, le verset t’informe du fait qu’ils ont été créés tous deux le sixième jour, sans parler de la manière dont ils ont été créés, ce qu’il fera ailleurs. » Les deux récits fonctionnent dans la relation du général au particulier. Dans le premier chapitre, tout ce que nous apprenons relève du général : ils furent créés mâle et femelle. Dans le second, nous entrons dans le détail du mode de création.

Mais au-delà de ces différences de détail, il en existe une autre et des plus significatives et qui peut difficilement être effacée par des solutions locales. Un regard plus pénétrant est ici nécessaire.

Rachi, ci-dessus, a indiqué la direction, distinguant entre un monde créé selon l’attribut de justice et le monde créé par l’association de l’attribut de miséricorde et de l’attribut de justice. L’application de cette distinction globale peut en fait rendre compte de toutes les différences de détail[2].

Le premier chapitre décrit la création du monde à l’indice du Nom *Elohim* qui dénote l’attribut de justice, c’est-à-dire à la manière des lois déterminées de la nature et la simple logique. Dans une telle création, les choses simples sont créées d’abord et les plus complexes ensuite. De même, afin que l’homme ait de quoi manger, il faut que les végétaux aient d’abord été créés et l’homme ensuite seulement. C’est pourquoi la création des végétaux a

---

[2] Ce qui suit est emprunté à l’article de Marc Breuer « Les littéralités chaque jour renouvelées » (introduction à son livre *Pirqé Moadoth*, en hébreu).

précédé celle de l'homme. De même encore, afin que le monde puisse subsister et se développer, il faut que la créature comporte mâle et femelle, et c'est pour cela qu'ils furent créés tous deux. Telle est la description de la création du monde dans la perspective de la justice, fonctionnant d'après les lois de la nature, sans aucune intervention extérieure.

Dans le second chapitre, en revanche, c'est la création du monde à l'indice de la miséricorde qui est décrite. C'est un monde où le Créateur est présent et « va et vient dans le jardin » (Genèse III, 8). Là, ce ne sont pas les lois de la nature qui prévalent ; ce sont les choses vraiment importantes qui dominent. Dans un tel monde, c'est l'homme qui est d'abord créé, parce qu'il est la finalité du projet tout entier. Ensuite seulement sont créés pour lui tous les autres êtres énumérés dans le texte, y compris les animaux. De même, afin que l'homme éprouve que la femme lui est nécessaire, qu'il ne peut vivre sans elle, il est créé d'abord et elle n'apparaît qu'ensuite. Et il ne s'agit pas seulement d'assurer la survie de l'espèce humaine ; il s'agit de la vie du couple comme tel. La relation entre l'homme et la femme est une relation d'amour, de grâce et de bonté. Dans un monde créé à l'indice de l'attribut de miséricorde, cette relation doit se concrétiser clairement ; elle n'appartient pas aux automatismes des relations mâle/femelle. La relation entre l'homme et la femme est une profonde relation intime et c'est pourquoi la femme est formée à partir du corps même de l'homme.

Mais il faut y prendre garde : il ne s'agit pas

seulement de deux descriptions d'un même phénomène, rendant nécessaire de trouver des solutions acceptables pour rendre compte des différences constatées (à la manière de Rachi). Il s'agit réellement de deux créations distinctes ! Il existe une création à l'indice de l'attribut de rigueur et une création à l'indice de l'attribut de miséricorde et ces deux mondes diffèrent essentiellement. Certes, la réalité apparaît comme une sorte de compromis entre ces deux créations, et nous vivons dans un monde où sont présents l'attribut de rigueur et aussi l'attribut de miséricorde. Le Nom YHVH est à l'œuvre dans le monde d'*Elohim* et du déterminisme naturel et *Hachem* est Lui-même *Elohim*.

Les croyances des nations

Les civilisations humaines ne connaissent du divin que ce qu'exprime le Nom Elohim. *Impossible pour l'homme d'établir avec lui une relation personnelle.*

Le Nom *Elohim* exprime l'idée d'une création du monde où la nature et ses lois sont souveraines. Il est donc normal que ce soit cet aspect du divin qui soit communément connu des hommes. On sait que la faculté de croire aux forces spirituelles supérieures fait partie de la nature humaine. Tout homme sait qu'existent au-dessus de lui des forces dont la grandeur et la puissance lui sont incompréhensibles. Bien entendu, en chaque génération, il existe des personnes qui s'évertuent à nier cette dimension fondamentale de la nature humaine. Ils s'efforcent de le modifier en eux-mêmes et contestent l'existence du

spirituel. Mais il est impossible de nier l'évidence : les hommes sont en majorité croyants. Il existe diverses religions et croyances dans le monde et des cultes divers. Mais le commun dénominateur entre elles, c'est qu'elles identifient dans le monde des forces puissantes qui le font fonctionner et qui sont au-delà de ce que l'homme peut saisir.

De par le monde, le Créateur est appelé de noms différents : *God* en anglais, Dieu en français, *Deus* en latin, etc. Mais tous ces termes ont en commun d'être des noms… communs. Pas des noms propres. Un nom propre implique la possibilité d'une relation et d'une communication. Ce que connaissent les hommes des diverses civilisations humaines, c'est ce qui a été ci-dessus décrit comme relevant du Nom *Elohim*. Il exprime la puissance créatrice, les forces naturelles, l'immensité de l'univers. Ce n'est pas un Dieu qui communique avec l'homme, qui entend sa prière, effectue des miracles. C'est une puissante force anonyme et impersonnelle qui régit les lois de la nature d'une manière déterminée. Certaines religions ont pour unique objet d'apaiser les dieux. Pour elles, les hommes n'ont pas l'obligation de mener une vie « religieuse ». Même les religions qui prêchent l'amendement des œuvres de l'homme pour accomplir la volonté divine, la finalité du croyant n'est pas de communiquer avec Dieu, d'entendre Sa voix. Il veut tout simplement appartenir au « camp des gentils » et être digne de la rétribution destinée à qui écoute la voix du dieu. Même lorsque l'homme dit « mon Dieu ! », il

n'entend pas dire qu'il aurait avec celui-ci une quelconque relation véritable, personnelle. Tout au plus veut-il dire qu'il l'aime, le vénère, et qu'il désire que le dieu lui fasse du bien. Il veut être relié au monde et à la force qui l'anime. Il n'y a aucun aspect de relation personnelle authentique mais seulement le désir de « faire partie ».

L'homme ne connaît ni ne ressent la proximité de Dieu. Il explique tout ce qui lui arrive de bien comme un salaire payé par Dieu et tout mal comme un châtiment. Il n'a pourtant aucune certitude à ce sujet, ni la moindre justification. Il n'est pas clairement conscient de faire constamment l'objet d'une Providence ni qu'il reçoit une rétribution convenable de sa conduite. Il sait qu'il lui faut être bon afin d'être digne de recevoir son salaire de la part du Créateur, mais il n'est pas vraiment lié à Lui.

L'erreur fondamentale universelle

> *Il est impossible de parvenir à la connaissance du Créateur à partir de la contemplation de Ses œuvres ; c'est ce qui a provoqué l'erreur de toutes les croyances, religions et philosophies.*

À la fin du premier paragraphe, le *'Haver* explique au roi des Khazars que le dieu qu'il connaît possède aussi un Nom propre et qu'on peut l'appeler YHVH comme on appelle quelqu'un Simon. Cela, le roi s'avère incapable de le comprendre. Il sait ce que c'est qu'un dieu. Il est croyant ! Il reconnaît l'existence d'un Créateur, sa puissance. Il lui voue même un culte et lui offre des

sacrifices. Mais comment imaginer qu'on puisse appeler dieu par un nom qui ne soit pas de pure convention ? Il ne le connaît pas et ne sait rien de lui ! Tout ce que je sais, c'est ce que je constate de ses œuvres dans le monde :

> *§ 2. Le Kouzari : « Mais comment appeler par son nom un être qui ne peut être perçu mais [dont l'existence] n'est prouvée que par l'efficacité [de ses actions] ?*

Le *'Haver* lui répond : tu as raison ! si toute information au sujet du Créateur se base uniquement sur ce que tu as constaté de ses œuvres, sur ce que tu en as conclu par ton intelligence, alors il t'est impossible de saisir ce dont il s'agit, de comprendre et de connaître la nature du divin dans le monde. Les conclusions auxquelles on parvient uniquement à partir d'un regard porté de l'extérieur, sans compréhension intime, ne peuvent qu'induire en erreur.

L'erreur de toutes les idolâtries a été de se représenter le divin à partir de constations objectives. Elles ont reconnu la présence de forces agissant dans le monde, ont compris que des dimensions surnaturelles étaient à l'œuvre au-delà de ce que présente la nature, elles ont appelé ces forces « dieux », leur attribuant autonomie et indépendance. Telle était la croyance païenne la plus élémentaire. Les croyances plus évoluées ont constaté dans le monde la présence de forces du « bien » et de forces du « mal ». Et comme il est inconcevable, pour elles, que ces forces opposées puissent relever d'un même

dieu unique, il leur a fallu affirmer la présence dans le monde d'au moins deux divinités en compétition. On les appelle traditionnellement « les dualistes ». Des penseurs plus raffinés ont scientifiquement analysé les phénomènes naturels et sont parvenus à la conclusion que le monde était incréé. Les théologiens plus profonds – les philosophes – sont parvenus très près de la compréhension de la nature du divin, pratiquement au terme de ce que l'intelligence humaine la plus acérée peut saisir. Mais il ne s'agit, dans leur cas aussi, que de la compréhension du dieu de la nature, qui dirige le monde et le gouverne au travers des seules lois de la nature. Ils en ont conclu que le dieu était détaché de tout ce qui se passe dans le monde inférieur. Selon eux, il ne voit pas les actions des hommes et ne s'y intéresse d'ailleurs pas. Tous les cultes qui lui sont rendus sont dénués de toute valeur et de tout intérêt.

Nous voyons donc comment nul de ceux qui voulaient connaître Dieu au travers de ses actes n'a réussi à saisir sa nature et est parvenu à des conclusions erronées. La cause en est qu'à toute perspective extérieure manque le lien intime avec le divin. Pour tenter de connaître et de comprendre Dieu, un autre regard est nécessaire. Un regard qui échappe à l'œil de l'intelligence livrée à elle-même.

Dieu et le monde
Proximité et distance

Paragraphes 1 à 3

Le but ultime du roi

La question du roi des Khazars révèle une fois de plus son but ultime : établir une relation entre lui et Dieu

§ 2. Le Kouzari : « Mais comment appeler par son nom un être qui ne peut être perçu mais [dont l'existence] n'est prouvée que par l'efficacité [de ses actions] ?

La question du roi est très pertinente : comment appeler par Son Nom propre un dieu avec lequel n'existe aucun lien ni relation ? Un dieu dont n'est connu que ce qui peut être tiré de l'expérience à partir de ses œuvres ? Or, cette expérience n'a rien de personnel et ses conclusions sont d'ordre global.

Plus profondément, nous entendons – une fois de plus – le cri de détresse du roi des Khazars : comment puis-je, moi, individu particulier, être relié à Dieu ? Comment ce Dieu puissant et redoutable qui dirige le monde qu'Il a créé peut-il devenir *mon* Dieu. Un Dieu avec lequel je puisse avoir une relation, de qui je puisse m'approcher et qui agrée mes actes ?

Rabbi Juda Halévi revient dans ce paragraphe au tout début du livre. Le roi veut s'attacher à Dieu mais ne sait pas comment. Il désire un lien, il veut se sentir proche et

aimé, il veut servir Dieu et ne pas se trouver éloigné de Lui. Il entreprend donc une quête qui le conduit d'abord aux philosophes. Ceux-ci ont atteint le plus haut degré possible de la connaissance du divin auquel la pensée humaine peut prétendre. Mais le roi ne trouve pas auprès d'eux de réponse à sa question. Le Dieu des philosophes est étranger aux préoccupations des hommes ; il ne les connaît pas et ne s'intéresse pas à eux. Il ne s'intéresse sans doute à rien et ne se mêle pas des affaires du monde. Le roi ne veut pas se mettre au service d'un tel dieu. Il cherche un lien ! De proche en proche, déçu du chrétien et du musulman, il se résout à interroger un Juif. Il a appris des choses sur la création du monde, sur la dimension divine, sur la Révélation du Créateur aux hommes et aux Enfants d'Israël et sur la Thora qu'Il leur a donnée.

Rabbi Juda Halévi, contrairement à d'autres penseurs, considère la Révélation et le miracle comme l'essentiel de la relation entre l'homme et le Créateur. Il met donc là l'accent principal et moins sur la Thora et les *mitzvoth*. Nous en avons déjà longuement discuté dans le Livre II.

À présent, rabbi Juda Halévi revient sur le début de l'ouvrage, sur le besoin initial de relation qu'éprouve le roi des Khazars. Il approfondit la nature de la relation particulière du Créateur avec le monde.

L'importance de la Révélation

Seul celui qui a bénéficié de la Révélation peut invoquer le Nom YHVH. Mais en vérité, Hachem *S'est révélé à l'homme dès le début de la Création.*

Le *'Haver* explique au Kouzari : le Nom propre YHVH, c'est-à-dire le Créateur en tant qu'Il œuvre et intervient dans le monde et Se relie aux hommes, ne peut être connu que grâce à un lien particulier : *« Eh bien, il est visé par la vision prophétique et le regard intérieur*[3]*. »* (Début du paragraphe 3) Il est impossible de connaître *Hachem* œuvrant dans le monde à moins d'avoir reçu le don de prophétie ou d'avoir atteint un degré spirituel supérieur.

§3. « Nul parmi eux (c'est-à-dire parmi ceux qui ne connaissent Dieu que par la contemplation de Ses œuvres) n'a, pour Dieu, de nom propre qui le désigne comme une réalité concrète. Seul celui qui a entendu Dieu lui parler, lui enjoindre commandements et interdictions, lui promettre sa récompense pour son obéissance et son châtiment pour sa rébellion appelle Dieu par un nom propre qui désigne Celui qui lui a adressé la parole, et dont il sait avec certitude qu'Il a créé le monde après qu'il n'ait pas existé. »

---

[3] Cette phrase capitale a été différemment rendue par les traducteurs du texte arabe original. Even Shmuel : « Il y est bel et bien fait allusion par le témoignage prophétique et la vision du cœur. » Le rav Shilat : « On y fait allusion par la vision prophétique et l'empreinte de l'œil. » Le rav Qafih : « Il y est fait allusion par le témoignage de la prophétie et l'intellect. »
Que la distance est grande entre la vision spirituelle et le regard du cœur, l'empreinte de l'œil et toutes ces manières de voir et l'intellect !

Seul celui qui a entendu la Parole de Dieu peut L'appeler par Son Nom propre car il a été personnellement exposé à Sa Présence, sa foi en Lui étant donc dénuée de toute incertitude.

Ne pense pas que Dieu (YHVH) Se serait révélé aux hommes tardivement dans l'histoire humaine et que, jusque-là, seul *Elohim* aurait été présent au monde. Il n'en est rien ! *Hachem* s'est révélé déjà à Adam, le premier homme, aussitôt qu'il a été créé et Il lui a donné des commandements. Dès le premier instant, Adam a connu non seulement le Nom *Elohim* – grand et puissant, mais loin du monde, tel que les philosophes l'ont compris – mais il a su aussi qui était Celui qui a créé le monde et qui le gouverne. Il n'avait pas de questions à se poser et n'était pas dans l'erreur : il savait que *Hachem* (YHVH) est le Créateur. Il savait qu'Il est *un* et il savait aussi qu'Il est relié au monde et sait tout ce qui s'y passe.

L'humanité connaissait son Créateur et se savait accompagnée par Lui dès l'instant de sa création. Ce n'est qu'après plusieurs générations que ceux des hommes qui n'étaient pas restés reliés à *Hachem* (YHVH) en ont perdu conscience, la majorité de l'humanité ne connaissant plus que le Nom *Elohim* ce qui les a conduits aux erreurs et à l'idolâtrie.

La révélation permanente de Hachem *(YHVH)*

La révélation de la Havaya – le Nom YHVH – s'est poursuivie tout au long des générations. Adam, Qaïn, Abel (et d'autres), Noé, les Patriarches en ont été

dépositaires. La transmission de la connaissance des pères aux fils est d'une importance capitale.

Rabbi Juda Halévi fait à présent le récit des générations qui se sont succédé dans l'histoire. Il montre comment le lien entre *Hachem* et l'homme s'est maintenu. Rappelons brièvement que rabbi Juda Halévi nous a déjà enseigné précédemment (Livre I, paragraphe 95 et alia) que ces hommes avaient une prédisposition naturelle au lien avec Hachem et possédaient la dimension divine – le *'inyane haElohi* :

§ 3. « Le premier fut Adam. Il n'aurait pas connu YHVH, s'Il ne lui avait adressé la parole, s'Il ne l'avait récompensé et châtié et si, d'un de ses côtés, Il n'avait créé pour lui Ève. Il lui est devenu clair que c'était Lui le Créateur du monde… Ensuite Caïn et Abel, après s'être appuyés sur la tradition de leur père, n'ont connu YHVH que dans une vision prophétique ; puis Noé, Abraham, Isaac et Jacob jusqu'à Moïse, puis les prophètes venus après lui.

Qaïn et Abel ont aussi connu YHVH, d'abord par tradition paternelle. Ils ont su, pour l'avoir appris, qu'il y avait un Créateur du monde qui le dirige ; qu'Il S'était révélé à leur père et lui avait parlé, lui avait donné des commandements et l'avait sanctionné pour les avoir transgressés. Ensuite, Qaïn et Abel L'ont eux-mêmes connu dans « une vision prophétique », c'est-à-dire qu'ils ont eux aussi bénéficié d'une révélation et d'une relation

directe avec *Hachem* (YHVH). L'offrande d'Abel a été agréée (Genèse IV, 3-4) et il est évident qu'il s'est agi d'un événement littéralement extra ordinaire ; *Hachem* a parlé à Qaïn avant le meurtre d'Abel et Qaïn a « discuté » avec Lui après le meurtre et *Hachem* l'a semoncé et sanctionné.

Rabbi Juda Halévi fait ici allusion à la grande importance de la transmission des données de la foi des pères aux fils. C'est là la manière la meilleure. En effet, le père a la confiance du fils. Il veut son bien. Il ne lui mentira pas, n'inventera pas de fadaises et ne cherchera pas à le tromper. Si papa me dit que c'est ainsi que les choses se sont passées, c'est donc bien ainsi qu'elles se sont passées ! Il n'est pas nécessaire de voir toute chose par soi-même pour y croire. Il suffit d'avoir entendu de son père qu'il en a été ainsi : « *Elohim*, de nos oreilles nous avons entendu, nos pères nous l'ont rapporté, ce que Tu as fait en leurs jours, aux jours d'avant. » (Psaumes XLIV, 2)[4]

La mutation opérée par Abraham

Avec Abraham, une mutation importante se produit dans le mode de relation entre Hachem *(YHVH) et l'homme. Dorénavant, l'homme sera un partenaire actif dans la relation.*

Après Qaïn et Abel, Noé sera le personnage suivant qui entendra *Hachem* lui parler directement. Il entendra le Créateur lui faire part des vices de sa génération et de Son intention de déclencher le déluge. Il recevra l'ordre de

---

4 Les commentateurs classiques de ce verset sont éloquents.

construire une arche et de sauver sa famille et les animaux qui viendront à lui. Noé était un homme d'une grande envergure spirituelle, supérieure à celle de sa génération. C'est pourquoi il a pu faire l'objet de cette révélation et de la Parole d'*Hachem* qui lui a été adressée.

Jusqu'à Noé y compris, le mode du discours divin était unilatéral. L'homme recevait des commandements et des instructions ; il apprenait ce qu'il devait faire. Il n'y avait pas à proprement parler de dialogue entre les parties et, bien évidemment, l'homme ne s'adressait pas à Dieu de sa propre initiative. Les choses changent dans la génération d'Abraham. Abraham bénéficie bien d'une révélation divine et entend Dieu lui parler, mais Abraham lui aussi parle à Dieu. Il s'agit d'une mutation radicale. La relation entre le Créateur et l'homme prend une dimension nouvelle, plus profonde et plus significative ; il ne s'agit plus seulement d'être relié au Créateur et de réaliser Sa volonté et Ses commandements, mais de parler avec Lui, de faire entendre sa voix et ses arguments et de recevoir des réponses. L'homme cesse d'être passif, d'attendre que Dieu s'adresse à lui et lui parle. Il prend lui-même l'initiative de parler à Dieu, de demander, de prier, de questionner… Plus encore, tout se passe comme si Dieu Lui-même souhaitait ce partenariat, désirait associer Abraham à Ses décisions : « Vais-Je cacher à Abraham ce que Je fais ? » (Genèse XVIII, 17). Le mode de relation entre Dieu et l'homme est devenu radicalement différent. Il témoigne d'un changement important dans la manière dont désormais Dieu dirige les affaires du monde. Ce n'est

plus le même monde, mais un monde tout à fait nouveau ! C'est un monde qui se prépare à une révélation capitale à un peuple entier.

Les suites de la Révélation du Sinaï

Après la Révélation du Sinaï, une trace spirituelle en demeure dans le peuple d'Israël par différentes voies ; elle persiste jusqu'à nos jours chez des êtres d'exception attachés à Dieu.

Le point culminant de la Révélation a été bien sûr l'Événement du Sinaï où Dieu a parlé avec le peuple d'Israël tout entier, grands et petits. Tous se sont trouvés hissés à un haut niveau prophétique. Toute cette génération a connu Dieu et a su dire qu'*Hachem* était le Créateur, le Dirigeant du monde, la Providence de son histoire et Celui qui ordonne. Chacun des membres du peuple a bénéficié d'une relation personnelle particulière avec Dieu.

Mais une fois achevé l'Événement grandiose, comment est-il possible d'en conserver la teneur – la foi – pour les générations ultérieures ? Dieu ne Se révèle pas à chaque Juif qui désire avoir un lien particulier avec son Créateur. Que peut faire quelqu'un qui est né après le Don de la Thora au Sinaï et n'a pas eu droit à la Révélation ? Comment pourra-t-il avoir une relation personnelle avec Dieu ? Comment peut-il appeler Dieu par son Nom propre – YHVH – et non par le Nom global *Elohim* ?

Certes, les générations proches de la Révélation

pouvaient en garder la mémoire vive de plusieurs manières :

Tout d'abord, parce qu'il y avait des prophètes en Israël ; ceux-ci continuaient à recevoir la parole divine et la transmettaient au peuple.

Ensuite, comme nous l'avons vu plus haut, la transmission de la tradition des pères aux fils revêt une grande importance et se caractérise par sa fiabilité, ainsi que la Torah le prescrit : *« tu les feras connaître à tes fils et aux fils de tes fils. »* Et aussi : « interroge ton père et il te le dira. » Un peuple entier qui a eu le privilège de la Révélation divine chérira certainement l'événement et le fils qui entendra le récit de son père qui l'a vécu le racontera à son fils. La Thora, d'ailleurs l'ordonne et demande aux pères de raconter et de décrire l'événement à leurs enfants.

De plus, la Présence divine est demeurée au sein du peuple d'Israël après le Don de la Thora ; la colonne de nuée était visible à tous, ainsi que les miracles permanents qui se manifestaient dans le sanctuaire[5].

> *§3. « Le peuple, s'appuyant sur la tradition que ces hommes-là lui avaient transmise, l'appelait aussi YHVH, en tant qu'il est en relation avec les hommes par sa parole et par son gouvernement.*

---

[5] Dans son commentaire sur la Thora, Nahmanide écrit en introduction à la paracha de Térouma : « Le secret du Sanctuaire tient au fait que la Gloire qui reposait sur le mont Sinaï reposera sur le Sanctuaire invisiblement… et la Gloire qui s'était manifestée à Israël au mont Sinaï était en permanence lui. »

> *Parmi les hommes, les élus s'unissent à Lui au point de le voir en quoi que ce soit par l'intermédiaire de ce qu'on appelle : Gloire, Présence, Royauté, Feu, Nuée, Image, Figure et Vision d'Arc en Ciel. »*

Le peuple qui a reçu la Thora par tradition de la génération précédente mais n'a pas eu le privilège personnel de la Révélation a pourtant été lui-même témoin de diverses manifestations impliquant la Présence divine et de phénomènes surnaturels qui ne peuvent être que le fait du Créateur qui se relie au monde. De même, la manifestation de la Présence auprès des prophètes et des hommes attachés à Dieu était un phénomène concret expérimentable. Quiconque voyait ou connaissait un prophète savait d'évidence que la dimension divine reposait sur lui.

Ce fait est de toute première importance. En effet, c'est la présence d'hommes de haute spiritualité au sein du peuple, d'hommes attachés à Dieu et à Sa Thora, d'hommes exemplaires qui sont des modèles pour tous ceux qui les côtoient, qui dévoile la proximité de la Présence divine en Israël même en l'absence de tout autre signe. Ces hommes de Thora assurent la continuité du lien d'Israël avec Dieu. Qui s'attache à eux, apprend d'eux et de leur conduite, en retire le privilège d'être lui-même relié à la Présence à travers eux.

Spécificité du Nom YHVH

Le Nom YHVH est le Nom par lequel Hachem *Se relie au monde et Se relie de manière particulière et spécifique à Israël*

§3. « Souvent aussi on a appelé YHVH ce qui met Israël et Dieu en rapport et en relation. Par exemple, il est dit : Ceux qui te détestent, YHVH, ne les ai-je pas en haine (Psaumes CXXXIX, 21) *? Et les ennemis de YHVH ...* (Id. XXXVII, 20) *; dans ces versets, YHVH signifie le peuple de YHVH ou l'Alliance de YHVH ou la Thora de YHVH, car il n'y a en réalité aucune relation entre Lui et une quelconque d'entre les nations. En effet, Il n'épanche Sa lumière que sur l'élite* (ségoula) *et les tenants de la vraie foi ; ils sont agréés par Lui comme Lui est accepté par eux. »*

La relation entre le Saint béni soit-Il et le monde passant exclusivement par Israël, les autres nations n'ayant aucune possibilité d'établir une telle relation, celle-ci est parfois elle-même désignée du Nom YHVH ; c'est ainsi que les ennemis d'Israël seront appelés « ennemis de YHVH » ou « haïssant YHVH ». Il ne s'agit pas de dire qu'ils feraient la guerre à Dieu ou qu'ils le haïraient, ni qu'ils connaîtraient *Hachem* et se révolteraient contre Lui car ils n'en ont aucune notion ; le verset vise à dire qu'ils combattent la relation particulière de Dieu avec le peuple d'Israël.

« C'est ainsi qu'Il est appelé : Dieu d'Israël, et

Israël est appelé le peuple de YHVH (Ézéchiel XXXVI, 20 et alia) et le peuple du Dieu d'Abraham (Psaumes XLVII, 10). » (Ibid.)

Parfois, Israël est désigné du Nom de YHVH et *Hachem* est nommé « Dieu d'Israël ». C'est là chose extraordinaire ! l'attachement d'Israël au Saint béni soit-Il fait que la Présence divine se reconnaît en lui et qu'il est digne d'être appelé du Nom d'*Hachem*. C'est ce que signifie le verset (Deutéronome XXVIII, 10) : « Tous les peuples de la terre verront que le Nom d'*Hachem* est invoqué sur toi et ils te craindront. » Bienheureux le peuple dont *Hachem* est le Dieu !

La notion de sainteté

L'adjectif « saint » souligne la distinction et la distance entre le Créateur, le monde et l'homme, malgré l'insistance spécifique sur l'existence du lien entre le Créateur et la créature.

Après avoir expliqué les deux Noms les plus courants, le Nom *Elohim* et le Nom YHVH, rabbi Juda Halévi entreprend d'expliquer la notion de sainteté, ou plus précisément l'adjectif « saint », qui signifie fondamentalement séparation et distance[6].

En fait, il convient particulièrement d'expliciter cet adjectif, après avoir si longuement parlé du Nom YHVH et

[6] Ce paragraphe concernant l'adjectif « saint » a été avancé dans l'édition Even Shmuel pour le rapprocher de l'expression « Dieu d'Israël » (il s'en explique dans ses notes). Dans les éditions classiques, ce passage figure plus loin dans le texte.

de la proximité du divin qu'il dénote ainsi que du lien étroit avec Dieu qu'il manifeste. Toute discussion de ce domaine particulier que sont les Noms divins, les attributs et les « dénominations », nous devons avoir présent à l'esprit le fossé existant entre le monde et l'homme d'une part et Dieu d'autre part. Nous devons éviter de commettre l'erreur de croire que nous traitons d'un sujet que nous dominons. Il existe des Noms qui expriment une grande proximité, comme le Nom YHVH ou le Nom EHYH et il est donc de mise de rappeler le préalable de la distance et des précautions qu'elle implique. Il n'est possible de parler de relation avec Dieu que dans la mesure où il est clairement stipulé que nous n'avons aucune prise sur Son essence.

> « Qadoch *(Saint) signifie que Dieu est trop élevé et trop exalté pour que Lui convienne un attribut quelconque appartenant aux créatures et que, si l'un de ceux-ci Lui est attribué, c'est par métaphore.* » *(Ibid.)*

L'adjectif « saint » vise à rappeler que nous n'avons aucune compréhension ni conception Le concernant et que tous les attributs dont nous nous servons, tous les Noms que nous Lui donnons et les désignations par lesquelles nous Le désignons ne s'appliquent véritablement pas à Lui et que nous n'en faisons usage que par façons de parler métaphoriques ; il nous est en effet nécessaire de pouvoir en quoi que ce soit former en notre intellect physique une idée adéquate du monde spirituel.

Même les anges qui appartiennent au monde spirituel L'appellent sans discontinuer « Saint, Saint, Saint » comme en témoigne le prophète Isaïe (VI, 3) qui en a eu la vision prophétique. Bien qu'il semble qu'il existe une corrélation entre le Créateur et le monde, qu'il existe une relation entre le Créateur et les hommes, il n'en reste pas moins qu'Il est Saint, c'est-à-dire, séparé, transcendant à toute matérialité.

C'est cette notion que vise, dans la prière dite des Dix-huit bénédictions, moment central et culminant de la liturgie triquotidienne d'Israël, la bénédiction « Tu es Saint » :

> *« Tu es Saint et Ton Nom est Saint et ceux qui sont saints Te louent chaque jour. Tu es source des bénédictions, Toi, le Dieu Saint. »*

La formule répétée par les anges, « Saint, Saint, Saint », est reprise dans notre liturgie dans l'un des passages les plus fondamentaux de la prière, qui est un rite de sanctification. Nous le disons debout et pieds joints lors de la répétition des Dix-huit bénédictions à haute voix par l'officiant au titre de la communauté entière prise dans son ensemble, la prière silencieuse étant quant à elle individuelle. Nous le reprenons assis dans l'un des passages de clôture de l'office, dit *« Ouva Letzion »*. Les maîtres ayant institué la liturgie nous font dire à ce moment, à voix basse, la traduction araméenne du verset. Il est intéressant de s'attarder un instant sur cette dernière.

Le verset « Saint, Saint, Saint, *Hachem Çébaoth*, la terre est emplie de Sa gloire » est traduit par Jonathan ben Ouziel de manière à rendre compte de la triple répétition du mot « saint ». En effet, le verset formule et souligne trois distanciations. Le premier « Saint » indique qu'Il est « Saint dans les cieux élevés et Sa Présence réside dans des hauteurs sublimes » inaccessibles en termes de « lieu ». Autrement dit, Il n'est pas « quelque part », on ne peut Le situer, car ce serait le réduire à être une part du monde qu'Il transcende absolument. Le troisième « Saint » est traduit cette fois non plus en relation à la catégorie de l'espace mais à celle du temps. « Il est Saint à jamais superlativement au-delà de toute durée. » Son éternité elle-même ne peut être conçue en termes temporels comme s'il ne s'agissait, à la limite, que d'une très longue durée – très longue, mais néanmoins durée. Transcendant à l'espace, Il est aussi transcendant au temps. Mais le « Saint » du milieu affirme que Sa sainteté est perceptible pour nous parce qu'Il en manifeste les effets sur la terre.

Cela signifie que même cette formule qui vise à éloigner le Créateur et à le soustraire à toute possibilité de compréhension, contient pourtant une dimension de relation. On y souligne que le Créateur ne peut être saisi sous les dimensions de l'espace et du temps (qui sont nos coordonnées intellectuelles fondamentales), qu'Il est éternel et transcendant, mais cependant « Il accomplit ses hauts faits sur terre ». Sa puissance et ses effets emplissent le monde et la terre entière est emplie de Sa Gloire. Il est Présent au monde (nous dirions immanent), Il existe et

n'est pas coupé de Sa création, mais nous devons toujours avoir présent à l'esprit que ces choses ne peuvent être comprises par les hommes en leur sens littéral. Les Sages ne veulent pas tracer une conception d'un Créateur coupé de notre réalité et sans lien avec nous ; mais en même temps, ils veulent nous éduquer à la plus grande vigilance pour ne pas tomber dans les erreurs de la corporification que le commandement « tu ne te feras pas d'image » vise à écarter radicalement.

« Vous serez saints »

> *Un commandement particulier invite le peuple d'Israël à être saint ; c'est-à-dire à part des nations, parce que la sainteté du Créateur réside en lui et repose sur lui.*

La sainteté du Saint béni soit-Il n'exprime pas seulement séparation et distance, ce que nous appelons transcendance. Elle présente aussi un aspect auquel il est possible de s'attacher et qu'il est possible d'imiter. C'est bien ce qu'ordonne la Thora (Lévitique XIX, 2) :

> *« Vous serez saints, car Je suis Saint, Moi,* Hachem *votre Dieu. »*

Soyez saints comme Moi Je suis saint semble dire ce verset, ce qui est peu compréhensible. Le Saint béni soit-Il est saint et transcendant au monde et aux hommes. Il est absolument immatériel et, au sens simple, inconcevable. Vous, vous n'êtes pas saints parce que vous êtes des hommes, pétris de matière, et on demanderait à présent à

ces hommes d'être saints, séparés et abstraits de la matière comme le Créateur ? Ce serait simplement insensé.

Rabbi Juda Halévi explique l'intention du verset ; elle porte sur le rapport d'Israël aux nations :

> *« La nation d'Israël était destinée à être par rapport aux autres nations ce que l'ange[7] est par rapport aux hommes, suivant le verset : Soyez saints car Je suis Saint, Moi le Seigneur votre Dieu. »*

Israël doit se distinguer d'entre les nations de même que le Saint béni soit-Il est distinct du monde. L'identité juive porte en elle la dimension divine qui la distingue du reste de l'humanité. L'attachement spirituel du Juif au Saint béni soit-Il a pour conséquence que la dimension divine qu'il porte en lui soit active et dominante et ainsi il sera lui-même séparé des autres hommes. Un homme attaché à la spiritualité par sa pensée et par sa conduite ne peut se comparer à un homme tout entier matériel. Le Saint béni soit-Il est appelé « le Saint d'Israël » parce que le peuple d'Israël Lui est attaché et de ce fait la dimension divine s'attache à Israël.

Le commandement « vous serez saints » est donné dans la paracha de Qedochim où figurent les interdictions des relations incestueuses, des nourritures interdites (cf. Lévitique chapitre XX). Il s'agit de sujets directement liés à la sainteté et aux comportements de réserve qu'elle

---

[7] Ibn Tibbon traduit : « le roi » ; en effet, dans l'écriture, *malâk*, ange, et *malik*, roi, se ressemblent. En tout état de cause, le roi est élevé au-dessus du peuple et l'ange au-dessus des hommes. La différence de statut reste analogue (NdT).

implique. Ces interdits se rapportent à des conduites par lesquelles l'homme se retient de donner libre cours à la satisfaction de ses désirs de jouissance pour la seule raison qu'il en a reçu le commandement. Tout Israël se particularise à cet égard ; même les gens les plus simples ne succombent pas à ces tentations. Il ne s'agit pas d'une sainteté qui serait réservée à des gens de piété exceptionnels. Israël dans son ensemble est saint et le Saint béni soit-Il lui a donné de Sa sainteté en partage et l'a répandue sur lui.

Degrés de sainteté

Des degrés de sainteté existent aussi au sein du peuple d'Israël à la mesure de l'attachement de l'homme à Dieu

Plus l'homme s'attache à la spiritualité et plus la dimension divine qui l'habite est intense. Il est grâce à cela plus saint que les autres hommes. Le prophète, l'homme de piété, le juste, sont pour cela plus proches du Saint béni soit-Il que les autres hommes. Ils possèdent un lien particulier avec Lui de sorte que leur prière est davantage exaucée. Tout Israël est saint et distingué des nations du monde liées à la matière qui ne possèdent pas la dimension divine. Cependant, en Israël même, il existe de nombreux degrés à cet égard et la valeur des justes et des hommes d'authentique piété est plus haute.

Cela nous permet de comprendre la conception hassidique selon laquelle le rabbi et le *tzadiq* sont des

personnages privilégiés possédant une relation particulière avec Dieu. C'est par leur intermédiaire et grâce à eux qu'il est possible de se relier à Lui et de Lui adresser nos prières.

> *« Il n'est pas permis à quiconque le voudrait de dire : "Mon Dieu et Mon Saint"* (cf. Habaquq I, 12)*, si ce n'est d'une manière métaphorique en se fondant sur la tradition. Mais selon la vérité, seul peut le dire un prophète ou un 'hassid, hommes auxquels s'attache la dimension divine. C'est pourquoi on demande au prophète : Implore-donc le Seigneur* ton *Dieu. »* (Ibid.)

Pour ainsi dire, le prophète a un Dieu qui lui est propre, ce pourquoi on s'adresse à lui afin qu'il prie *son* Dieu parce que sa prière sera mieux exaucée que la nôtre.

Le Nom EHYH

> *Le Nom EHYH est caché mais il dévoile que le Saint béni soit-Il est présent et qu'Il répond partout et toujours à ceux qui L'invoquent.*

Le Nom EHYH requiert une attention particulière. C'est un Nom élusif qui semble ne rien définir mais c'est en vérité le Nom le plus proche de l'homme. Voici comment rabbi Juda Halévi l'explique :

> *« Ce nom est destiné à détourner l'intelligence d'une réflexion sur la réalité d'une essence dont la connaissance est inaccessible. »* (Ibid.)

Comme pour dire : tu voudrais connaître le Nom du Saint béni soit-Il ? Renonce ! tu n'as pas besoin de savoir cela ; de toute façon, tu ne comprendrais pas.

> *« Lorsque Moïse a dit à Dieu : que répondre s'ils me demandent quel est Son nom ? Il lui répondit : « Pourquoi demanderaient-ils ce qu'ils ne peuvent saisir ? [...] Mais dis-leur :* EHYH*, et son explication est :* acher EHYH*, ce qui signifie : Je suis l'Être Présent dont la Présence sera à leurs côtés quand ils Me chercheront. Qu'ils ne réclament pas une preuve plus forte de Mon existence que Mon être-avec-eux ; et qu'ils me désignent sous ce Nom. Il poursuit en disant :* EHYH *m'a envoyé vers vous. » (Ibid.)*

Lors de la première révélation divine qu'il a reçue au Buisson ardent, Moïse demande à Dieu quel est son Nom : « s'ils me demandent : “quel est Son Nom”, que leur dirai-je ? » (Chemoth III, 13) Autrement dit, Moïse dit à Dieu : le peuple d'Israël est dans la confusion. Il ne comprend pas de quelle manière Dieu régit le monde. Il ne sait pas quels sont Ses attributs. En effet, Dieu voit bien que nous sommes asservis à l'Égypte tant et tant d'années et Il ne fait rien. Que sommes-nous donc supposés penser à son sujet ? Est-Il cruel ? Nous a-t-Il abandonnés ? Par quel Nom veut-Il à présent nous libérer ? Sous quel attribut Se présente-t-Il à nous maintenant ? Dieu répond à Moïse : « *Elohim* dit à Moïse : *“EHYH achèr EHYH”* ; et Il dit : “ainsi diras-tu aux Enfants d'Israël – EHYH m'a envoyé

vers vous. »

Dieu, en quelque sorte, Se dérobe. Ils n'ont pas besoin de connaître Mon Nom ni la manière dont J'agis. Dis-leur seulement une chose : J'existe, Je suis Présent ici et maintenant. Et Je serai présent aussi chaque fois que vous le voudrez !

Par conséquent, ce Nom qui cache dévoile en fait beaucoup. Un secret s'est ici révélé : Dieu Se trouve auprès de qui Le cherche. « *Hachem* est proche de tous ceux qui L'invoquent, de tous ceux qui L'invoquent en vérité. » Quiconque recherchera vraiment *Hachem* est assuré de le trouver. C'est le Dieu qui délivre et sauve ; lorsqu'Israël souffre et clame, Il vient et le délivre. C'est aussi ce que Rachi explique à propos de ce verset : *EHYH achèr EHYH* – or, le Nom EHYH ayant la structure du verbe être à la première personne du futur, il signifie : « Je serai. » C'est-à-dire : « Je serai avec eux en ce malheur et Je serai toujours avec eux lors des exils à venir. » Même lorsqu'Israël croit que le Saint béni soit-Il l'a oublié, Il est néanmoins Présent et, s'il L'invoque, Il viendra le délivrer.

La prophétie

Paragraphes 3 à 7

Harmonie du corps et de l'esprit

La conception fondamentale de rabbi Juda Halévi est la nécessité d'une harmonie générale entre le spirituel et le matériel.

Préciser la nature de la relation entre Dieu et l'homme, tel est l'objet du Livre IV. Cette relation est le fondement sur lequel repose la foi juive. À cette fin, rabbi Juda Halévi a examiné les différents Noms divins apparaissant dans les Écritures. Ceux-ci, en effet, expriment différents types de relation entre Dieu et Son monde, ainsi que divers modes selon lesquels Dieu dirige le monde. Il s'attaque à présent au sujet très spécial de la prophétie. Elle est le niveau le plus élevé du lien existant entre l'homme et Dieu.

L'approche de rabbi Juda Halévi est dans ce domaine parfaitement en accord avec ses thèses déjà présentées précédemment. Elle fait partie intégrante de sa conception de l'harmonisation parfaite entre le matériel et le spirituel dans le monde et dans la vie selon la Thora. La dimension divine imprègne le monde créé et, dans une certaine mesure, l'homme. Celui-ci, bien que corporel, possède une disposition naturelle à la spiritualité. Nous avons aussi appris ci-dessus que l'homme « parfait », le *'hassid*, est un homme sachant vivre en équilibre entre ses besoins

matériels et son monde spirituel. Un homme qui n'éprouve pas le besoin de supprimer une de ses dimensions au bénéfice de l'autre. La rétribution promise à l'homme n'est pas non plus destinée à être réservée au seul monde à venir – monde de pure spiritualité – mais elle lui est acquise déjà en ce monde.

La comparaison entre l'approche de Maïmonide et celle de rabbi Juda Halévi est là aussi intéressante.

Les divergences entre ces deux géants ne se limitent pas à un seul sujet. Elles sont systématiques et leurs conséquences se font sentir en bien des domaines. Nous essayerons ici d'établir les différences principales entre leurs conceptions.

Nature de l'intellect humain

> *L'intellect humain est un « intellect physique ». La pensée humaine est unique en son genre, parce qu'elle se fonde sur l'expérience sensuelle, tant pour la saisie de ses contenus que pour leur transmission.*

Comment fonctionne le système prophétique ? Par laquelle de ses facultés l'homme se relie-t-il à la vision prophétique ? L'imagination ? L'intellect ? Les sens ?

Pour répondre à cette question, il est d'abord nécessaire de comprendre comment fonctionne habituellement la pensée humaine. Comment l'homme comprend-il ce qu'il comprend et comment tire-t-il ses conclusions. Si nous parvenons à appréhender le fonctionnement de la pensée, nous pourrons aussi

comprendre le fonctionnement de la prophétie.

Dans le paragraphe 3, rabbi Juda Halévi analyse longuement[8] la connaissance à laquelle l'homme parvient au moyen des sens, connaissance superficielle susceptible de se modifier au gré des accidents, et celle qu'il atteint par l'intellect, qui est connaissance de l'essence.

> *« Il n'a pas été accordé aux sens le pouvoir d'appréhender la substance des choses mais ils ont reçu une capacité spéciale pour percevoir des accidents qui sont les conséquents de la substance, et à partir desquels l'intellect tire des inférences concernant leur substance et leur cause. Seul un intellect pur (littéralement "parfait") saisit la quiddité et le concept. »*

Mais le problème, c'est que l'homme n'est pas « pur intellect » à la manière des anges. Il possède d'autres dimensions qui sont, quant à elles, physiques ; il a un corps matériel et par conséquent son intellect est lui aussi un intellect physique. Il ne peut donc pas saisir les essences grâce à son intellect seul. Pour saisir grâce à son intellect des choses abstraites et spirituelles, l'homme doit faire appel à ses sens « physiques » et à son imagination, ceci, malgré leurs faiblesses et leur manque de précision, et il en tire ses conclusions intellectuelles. Cela signifie donc que le mode de pensée de l'homme n'est pas purement intellectuel. Il a besoin d'avoir recours à des « médiateurs » ; c'est-à-dire à tout ce qu'il saisit par le

---

[8] Et il vaut la peine de consulter tout le passage.

moyen de ses sens physiques. Mais par le moyen des sens, l’homme n’accède qu’aux « accidents », aux manifestations extérieures et superficielles ; la nature vraie lui reste étrangère. L’intellect reçoit des sens les informations concernant les « accidents », et il en déduit par abstraction des conséquences intellectuelles concernant l’essence. Il ne faut pas manifester du dédain à ce sujet, car l’intellect est capable de se servir des données matérielles pour atteindre grâce à elles des notions supérieures et vraies. Mais en fin de compte, il ne s’agit pas d’un processus intellectuellement pur puisqu’il est fondé sur des sens matériels et qu’il est donc limité. Cette faculté, la capacité de tirer des conclusions intellectuelles à partir d’« accidents matériels », est une grâce dont le Créateur a gratifié les hommes. Il s’agit d’une faculté intellectuelle particulière. L’homme est la seule créature en qui se trouve l’interaction entre le matériel et le spirituel et leur jonction est une fine sagesse divine unique en son genre.

Et l’inverse est vrai aussi. Lorsque l’homme est déjà parvenu à une compréhension profonde de sujets abstraits et qu’il veut la décrire et la communiquer à un autre homme, ou écrire pour son propre compte ce qu’il a compris et découvert, il est obligé de se servir d’explications et de descriptions physiques parce qu’il s’agit des instruments par lesquels les autres saisissent les choses. L’homme est une créature possédant intelligence et raison mais il a besoin d’outils matériels, que ce soit pour saisir les choses afin de les comprendre ou que ce soit

pour les communiquer à d'autres hommes.

Le regard prophétique

Le prophète possède une faculté de vision particulière, un « œil caché », qui lui permet de voir l'essence elle-même, mais ce qu'il voit est en accord avec ce que saisissent les outils matériels.

Rabbi Juda Halévi nous dévoile ici une découverte intéressante :

§ 3. « Comme le Créateur en Sa sagesse a établi une corrélation entre le sens externe et le sensible corporel, de même a-t-Il établi en Sa sagesse une corrélation entre le sens interne et le concept incorporel.

Il a placé en celle qu'Il a choisie d'entre Ses créatures un œil interne qui voit des choses dans leur essence même, sans qu'il y ait aucune inadéquation entre la perception et le perçu et, à partir de ces choses, l'intellect tire des inférences sur leur concept et sur leur cœur. »

De même que le Créateur a fait grâce à l'homme de la faculté de tirer des conclusions rationnelles sur la base de données saisies par les sens, ce qui est une grâce extraordinaire, de même a-t-Il fait grâce à quelques-uns d'une faculté intellectuelle spéciale appelée « œil caché » ou « œil interne » par le moyen duquel ceux-ci voient les choses telles qu'elles sont (et pas seulement leurs accidents superficiels). Il saisit ainsi en son intellect leur

nature véritable et les comprend parfaitement. Cette faculté de l'œil interne est comme une capacité de vision spéciale accordée aux prophètes grâce à laquelle ils peuvent voir et comprendre des choses divines.

Cependant, cet œil interne dont les prophètes sont doués ne leur permet pas de voir des choses surnaturelles, car ils sont eux-mêmes des êtres physiques. Leur intellect humain ne peut saisir que ce qui est compatible avec la nature humaine physique, c'est-à-dire des choses semblables à celles qui leur sont connues par leur expérience antérieure. Il est impossible d'introduire dans la pensée humaine des concepts qui ne soient pas naturels et physiques de même qu'il est impossible d'introduire dans un ordinateur un programme dans un langage qu'il ne connaît pas. Il ne possède pas les outils nécessaires au déchiffrement et à la saisie des contenus proposés. C'est pour cette raison que les prophètes voient des formes et des images qui peuvent être décrites comme des formes matérielles, bien qu'il s'agisse de réalités spirituelles abstraites dénuées de toute matérialité. C'est ainsi qu'un prophète décrivant sa vision de Dieu accompagné de sa cour parlera d'un roi assis sur son trône, ses courtisans et ses serviteurs se pressant autour de lui. Il est bien évident que cette image n'a rien de commun avec la vérité de la Présence divine, mais c'est ainsi que les sens du prophète traduisent la vision dont il a été l'objet. Et dans le même ordre d'idée, ce n'est qu'avec les outils de la pensée et de la parole qu'il peut nous communiquer les contenus de sa vision.

Nature de la vision prophétique

La vision prophétique passe par l'appareil sensoriel et non par l'intellect seul ; c'est ainsi que son influence sur l'homme parvient à une plus grande intensité.

Le *'Haver* a expliqué au roi tout ce qui précède. La raison pour laquelle le prophète voit des choses physiques, matérielles. La raison pour laquelle il nous décrit les mondes spirituels dans le langage des catégories physiques. C'est alors que le roi lui pose une question toute simple :

§ 4. Le Kouzari : « Lorsque l'intellect saisit la souveraineté de Dieu, Son unité, Sa puissance, Son omniscience et qu'il sait que tout être émane de Lui et a besoin de Lui sans que Lui-même ait besoin de rien, n'éprouve-t-il pas pour Lui crainte et amour et ces représentations matérielles ne deviennent-elles pas inutiles ? »

À quoi sert donc la prophétie ? Si de toute manière les visions divines doivent passer par des voies de communication physiques et corporelles, les hommes risquent d'en venir à des conceptions erronées ; le Créateur risque d'être perçu comme possédant un corps et une forme ! Il serait de loin préférable de se relier à Lui par l'intellect seul, par l'intériorisation de Sa grandeur, de Sa sagesse et de Sa puissance (« lorsque l'intellect saisit la souveraineté de Dieu... »). Ainsi, par l'effet de ses propres convictions, l'homme parviendrait à l'amour et à la crainte de Dieu et s'attacherait à Lui sans avoir besoin de recourir

à la prophétie.

Telle est l'argumentation des philosophes qui prétendent se relier à Dieu par le biais de leur intellect et de leurs seules pensées. Ils se flattent de connaître ainsi l'Intellect Agent qui meut le monde et de s'unir à Lui.

Pour répondre à cette objection, rabbi Juda Halévi commence par reprendre l'argument de base déjà évoqué plus haut : l'homme n'est pas pur esprit et son intellect, à la différence des anges, ne possède pas la perfection qui lui permettrait de connaître les choses purement spirituelles et immatérielles. Il lui faut recourir aux catégories sensorielles. Tout processus intellectuel se base nécessairement chez l'homme sur les sens physiques. Il lui est donc impossible de connaître Dieu par l'intermédiaire de son seul intellect. Il est contraint de se servir de ses expériences sensorielles – de ce qu'il a vu ou ressenti – et son vocabulaire s'en ressent lui aussi. Rabbi Juda Halévi en apporte une preuve simple à partir de la prière et du comptage de chiffres.

> *« Ne constates-tu pas que tu es toi-même incapable d'embrasser par ta seule pensée tous les thèmes de ta prière, si tu ne la récites pas ; et que tu es impuissant à compter mentalement par exemple jusqu'à cent sans prononcer les chiffres, surtout si tu veux que les cent soient composés de nombres différents ? »* (Ibid.)

Il est impossible de prier mentalement sans traduire les contenus de la prière en mots. Il est impossible de

compter et de faire des calculs sans recours aux chiffres, à voix haute ou à voix basse.

Plus encore ; grâce aux sens, il est possible de parvenir à une connaissance d'un rang plus élevé. Quelqu'un qui pense à une chose effrayante n'est pas comparable à quelqu'un qui fait l'expérience concrète de la peur. De même, dans le rapport à une personne aimée, celui qui pense à elle n'est pas comparable à quelqu'un qui la voit. C'est parce que par le moyen des sens on parvient à une connaissance et à une compréhension plus haute et plus puissante que par l'intellect seul.

En d'autres termes, chez celui qui parvient à l'amour et à la crainte de Dieu par l'intermédiaire de la pensée désincarnée seule, ces catégories seront moins intenses que chez celui qui en fait l'expérience existentielle concrète.

Et il ne faut pas s'étonner du fait que les sens soient préférables à l'intellect ! Pourtant, l'intellect est la faculté principale de l'homme !? Ce n'est que grâce à lui qu'il agit, produit et assure sa domination sur le monde. Un homme physiquement faible mais doué de raison est dix fois supérieur à un homme fort mais bête. Ce dernier ne sait pas vraiment quoi faire. Il ne sait pas se servir intelligemment de sa force. Néanmoins, malgré la puissance de l'intellect, sa valeur et son importance, il faut distinguer entre le monde théorique et le monde concret. Les facultés de l'homme – on le sait – se répartissent selon trois axes : la pensée, la parole et les actes. Toute action

humaine s'effectue au travers de l'une de ces trois facultés. Laquelle l'emporte sur les autres ? La pensée est certes à la base de toute chose ; il n'y a pas de parole ou d'action qu'une pensée n'ait précédé. On sait bien que ce par quoi s'achève l'action était premier dans la pensée. Mais si la pensée reste figée en sa dimension abstraite, si tout demeure à l'état de projet et ne se réalise pas dans l'existence concrète, alors en fait le projet le plus achevé ne débouche sur rien. Pour qu'il en soit autrement, il faut que l'action se joigne à la pensée et que l'homme se donne les moyens physiques de réaliser le projet. L'homme agit dans le monde grâce à la combinaison des instruments physiques de l'action et des facultés abstraites de la pensée et il est impossible de les séparer. Ainsi en est-il, selon rabbi Juda Halévi, de la relation existentielle de l'homme avec son Créateur. C'est un domaine appartenant au monde de l'action, au monde de la nature, où l'intellect seul est limité et impuissant, et il est indispensable de lui joindre les instruments physiques sensoriels.

Prophétie existentielle et prophétie intellectuelle

La prophétie existentielle est totalement différente de la prophétie d'origine intellectuelle.

Quelle est la différence entre la prophétie qui passe par l'intellect et celle qui nous vient au travers des sens ? L'intellect fonctionne de manière structurée et systématique. Il joint un détail à l'autre, une donnée à une autre. Même lorsqu'une idée nouvelle se fait jour, « un

point de sagesse », l'intellect doit la polir, l'analyser et faire l'inventaire de ses parties pour s'assurer de la comprendre et de l'intégrer. Par contre, la saisie d'information au travers d'une expérience sensorielle est instantanée et immédiate. L'expérience existentielle donne tout d'un seul coup. Des milliers de détails sont perçus et saisis simultanément.

> *§ 5. « Pareillement, la grandeur de Dieu, Sa puissance, Sa miséricorde, Sa sagesse, Sa vie, Sa pérennité, Sa royauté, [le fait] qu'Il n'a besoin de personne et que tous ont besoin de Lui, Sa hauteur et Sa sainteté pénètrent dans l'esprit du prophète lorsqu'il voit Dieu tout d'un coup, en un instant, dans cette image grandiose et éclatante créée pour lui… »*

En un instant, le prophète saisit synthétiquement toutes ces dimensions. Il connaît la grandeur de Dieu, Sa toute-puissance et Sa miséricorde, Sa sagesse et Sa vie, etc., etc.

Il n'a pas besoin de s'isoler des années durant, de méditer et de penser. Il enregistre tout dans l'instant de la Révélation. Il le ressent dans tous ses sens. Il sait. Le savoir du prophète obtenu grâce à la vision prophétique se fait sentir dans tout son corps et ne sera jamais oublié. Il ne pourra jamais nier non plus la réalité de son expérience ou lui opposer une objection logique. Il a atteint au sujet de tout cela une connaissance absolue, une certitude.

> *« En un clin d'œil le prophète contemple ces*

spectacles ou d'autres semblables et la crainte et l'amour de Dieu s'enracinent alors dans son âme tout au long de sa vie et le voici passionnément et éperdument aimant Dieu pour toute la durée de son existence, désirant que ces visions lui soient accordées une deuxième ou une troisième fois. »

Une expérience d'une telle intensité et d'une telle authenticité est inaccessible à l'intellect.

« Quand un philosophe est-il jamais parvenu à un tel état par sa raison ? »

Ce à quoi le roi des Khazars répond :

§ 6. « Le Kouzari : Ce n'est pas possible car la pensée discursive n'est que l'exposé d'un contenu et il n'est pas possible de décrire deux choses simultanément. Le pourrait-on que l'auditeur ne serait pas capable de les entendre ensemble. »

L'intellect est incapable de saisir simultanément un grand nombre de détails. En effet, la pensée fonctionne sur le modèle de la parole, elle est diachronique, reliant une notion à une autre, un point à un autre, et il lui est impossible de saisir deux choses en même temps, de même qu'il est impossible de dire deux choses en même temps. La pensée est un processus alors que l'expérience existentielle est instantanée. Il ne fait pas de doute que l'expérience sensorielle est un instrument plus approprié à la prophétie que la faculté intellectuelle.

Les deux sources de la prophétie
Rabbi Juda Halévi et Maïmonide

La controverse

La controverse entre Rabbi Juda Halévi et Maïmonide au sujet de la prophétie

Quelle est la source de la prophétie ? Il semble qu'on puisse affirmer en toute simplicité que rabbi Juda Halévi et Maïmonide sont en désaccord à ce sujet. Pour rabbi Juda Halévi, la prophétie est une expérience qui passe par les sens tandis que pour Maïmonide il s'agit d'une expérience de nature intellectuelle.

Un certain nombre de différences en découlent, et nous allons tenter de mettre en évidence quelques-unes d'entre-elles.

Quel homme est-il digne de la prophétie ?

Maïmonide écrit dans le chapitre 7, règle 1 des Principes fondamentaux de la Thora :

> *« La prophétie n'échoit qu'à un homme éminent en sagesse, pleinement maître de soi, ne se laissant dominer à aucun égard par ses passions mais au contraire triomphant sans cesse, grâce à sa raison, de la partie passionnelle de son être et possédant une vaste et très sûre intelligence. »*

Autrement dit, pour être digne de la prophétie,

l'homme doit avoir des qualités exceptionnelles, tant intellectuelles que morales. Il doit avoir dompté totalement les passions et les désirs physiques et il doit se tenir à l'écart des autres hommes et être en permanence plongé dans la méditation de pensées spirituelles.

> *« Si l'homme est empli de toutes ces qualités, et s'il jouit d'une parfaite santé, s'il a, lorsqu'il pénètre dans le Jardin et en aborde les matières sublimes et abstruses, un entendement capable de les saisir et de les comprendre avec justesse ; s'il ne cesse de tendre à la sainteté et marche loin de la commune voie du peuple qui chemine dans les ténèbres des opinions passagères ; s'il se tient toujours sur ses gardes contre lui-même et accoutume son âme à n'avoir de pensée pour aucune des frivolités, ni des vaines combinaisons du siècle ; si son esprit, au contraire, est sans cesse tourné vers Dieu, s'attachant sans cesse sous le trône divin, à comprendre ces formes saintes et pures, et scruter la sagesse du Saint, béni soit-il, tout entière, depuis la forme suprême jusqu'au nombril de la terre, s'il conçoit, par leur intermédiaire, la grandeur du Créateur – alors immédiatement l'esprit de sainteté repose sur lui. »*

Existe-t-il une propédeutique à la prophétie ?

Le texte de Maïmonide nous apprend encore quelque

chose de plus : un homme parvenu à ce niveau et qui se rend apte à la prophétie, en bénéficie immédiatement : « l'esprit de sainteté repose sur lui. » Il semblerait donc qu'il y aurait comme un automatisme inéluctable : celui qui en est digne et qui agit conformément aux normes exigées recevra nécessairement l'inspiration prophétique.

> *« Les prophètes ne prophétisaient pas, en tout temps, à leur gré, mais après avoir concentré leur entendement et l'avoir disposé à accueillir la vision, ils demeuraient joyeux, le cœur content, dans la solitude (18). C'est que la manifestation de la prophétie est incompatible avec la tristesse et avec la paresse, mais se produit lorsque règne la joie (19)... (Ibid. 4) Il pouvait se faire que, malgré leurs efforts pour préparer leur entendement à la prophétie, l'esprit de sainteté descendît sur eux ou non. » (Ibid. 5)*

L'esprit de sainteté repose immédiatement sur un tel homme, mais cela ne signifie pas qu'il reçoive alors une communication prophétique.

Maïmonide traite aussi de la question de savoir quel est l'homme digne de la prophétie dans le *Guide des Égarés* (II, 32). Il distingue entre les opinions de ceux qui croient en la prophétie et les classe en trois catégories :

L'opinion des hommes du commun : Dieu peut rendre prophète qui Il veut, qu'il soit sage ou stupide, âgé ou jeune. Le prophète ne doit pas être quelqu'un de

spécial, mais un être particulièrement mauvais ne bénéficiera pas de la prophétie. Dans cette perspective, la prophétie est un don divin indépendant de toute préparation et de toutes qualités morales ou spirituelles.

L'opinion des philosophes : la prophétie ne peut reposer que sur un homme intellectuellement parfait et vertueux, moralement bon. La prophétie est une faculté offerte à l'homme, comme toute autre faculté intellectuelle et il peut y parvenir – et y parviendra nécessairement – s'il effectue les préparatifs requis à cet effet. Tout dépend de lui seul et de ses efforts. Il ne s'agit ni d'une élection ni d'un cadeau. Certes, pour les philosophes, la prophétie n'est pas une communication directe et personnelle entre Dieu et l'homme, elle ne comporte ni commandement ni même une parole adressée par Dieu à l'homme. Celui-ci s'élève jusqu'au monde spirituel et visions spirituelles.

L'opinion vraie et juste : Elle ressemble à celle du philosophe mais s'en distingue par un aspect essentiel. Il est possible qu'un homme soit digne de la prophétie et apte à la recevoir et que pourtant il ne la reçoive pas. Parfois, Dieu refuse la prophétie à une personne qui en serait digne du fait de ses préparatifs. Une telle situation est certes inhabituelle et empêche l'homme de faire usage de sa faculté naturelle, de même que Dieu a empêché le roi Jéroboam de bouger sa main (Voir I Rois XIII, 4). Dans cette perspective, la prophétie dépend des efforts de l'homme mais elle est aussi un don de Dieu.

Pour résumer, Maïmonide considère que la prophétie

est une faculté intellectuelle à laquelle peut atteindre l'homme « parfait » ; mais elle est une relation personnelle entre Dieu et l'homme et par conséquent, il peut arriver que Dieu décide de ne pas l'accorder.

Rabbi Juda Halévi considère quant à lui que la prophétie n'est pas une faculté intellectuelle de l'homme. Il n'est nul besoin de préparatifs spéciaux tels qu'ascèse et isolement. Il est seulement nécessaire que l'homme soit digne de la « dimension divine », sans qu'il doive pour cela s'abstraire du monde. La prophétie peut le saisir soudain comme une expérience sensorielle perceptible dans tout le corps. D'un seul coup, le prophète voit et perçoit « quelque chose » et il comprend d'emblée ce qu'il voit et ce qu'est le contenu du message qui lui a été transmis. C'est une expérience extraordinaire et l'homme aspire à en bénéficier sans cesse à nouveau, mais cela ne dépend pas de lui et de ses efforts, mais d'une grâce divine qui lui est octroyée.

Cette controverse porte en elle un certain nombre de conséquences.

État du prophète en état de prophétie

Selon Maïmonide, la prophétie est une expérience d'ordre intellectuel. Pour y atteindre, l'homme doit s'y préparer et en particulier s'éloigner de tout ce qui peut faire obstacle à la clarté de sa compréhension, c'est-à-dire tout ce qui vient du corps et de la matière. En état de prophétie, l'homme perd toute dimension physique :

« Tous les prophètes ne connaissent de révélation prophétique qu'en songe, en une vision nocturne ou diurne après qu'un sommeil profond s'est appesanti sur eux… Lorsqu'ils prophétisent, leurs membres tremblent, leur force chancelle, leurs pensées se troublent, mais leur entendement est disponible pour comprendre la vision qui leur apparaît. » (Fondements de la Thora VII, 2)

Rabbi Juda Halévi n'a pas parlé de l'état du prophète lorsqu'il prophétise, mais étant donné que la prophétie est pour lui une expérience sensorielle, il n'est pas nécessaire de dire que le prophète perdrait ses facultés corporelles. Il semble logique que l'homme « parfait », dont les facultés spirituelles et matérielles sont équilibrées, se tient devant Dieu en pleine possession de ses facultés et perçoit la vision prophétique.

Le lieu de la prophétie

Pour Maïmonide, le lieu où se produit le phénomène prophétique est sans importance, car il est tout entier intellectuel et non corporel et le lieu n'a de sens que par rapport au corps qui s'y trouve. Rabbi Juda Halévi, par contre, nous enseigne que la prophétie est nécessairement liée à la terre d'Israël (Voir Livre II, § 14). Il en est ainsi parce que la prophétie appartient aussi à la réalité matérielle et qu'elle est donc reliée au lieu physique le plus significatif du monde.

Importance de l'expérience existentielle

L'enseignement de rabbi Juda Halévi a mis en évidence l'importance de l'expérience existentielle en tant que dimension fondamentale de l'éducation et de la formation de l'homme.

Nous constatons une fois de plus l'importance que revêt chez rabbi Juda Halévi la relation existentielle de l'homme. Il n'est pas possible de n'être que pur intellect. L'homme est composé de corps et d'esprit. Il ne doit surtout pas chercher à supprimer ses facultés physiques et corporelles. Il faut non seulement leur procurer ce dont elles ont besoin, mais comprendre combien elles sont essentielles dans son service de Dieu et à sa relation avec Lui.

Nous pouvons en tirer la leçon pour les éducateurs et les formateurs des enfants et des adolescents. Et même des adultes ! Il faut prendre garde à ne pas mépriser l'expérience existentielle. Quelqu'un qui ressent les choses par expérience les comprend mieux et s'en souvient mieux. Dans les contenus d'étude, si l'on ne transmet aux enfants que la matière scolaire, ils ne l'intégreront pas correctement, ne l'intérioriseront pas, et s'empresseront même de l'oublier. Il faut aussi des exercices concrets tels que des excursions, des récits, des discussions, des séances de questions et réponses. Écouter une conférence fait aussi partie de l'expérience vivante par rapport au rapport livresque aux mêmes contenus. On y fait la rencontre personnelle avec celui qui parle et pas seulement avec ce

qu'il dit. Cette expérience est bien plus riche que la seule lecture.

C'est vrai aussi de l'amour de la terre d'Israël. On ne peut pas l'aimer par simple lecture d'un livre qui affirme que c'est une terre où coulent le lait et le miel. Qu'elle est belle et fertile. Ce n'est qu'en marchant sur ses routes et en rencontrant ses paysages que l'on peut arriver à un amour véritable du pays d'Israël.

Enfin, cela est vrai aussi pour ce qui est des questions dites religieuses. Il ne suffit pas de parler de foi et d'apprendre des contenus « fidéiques ». Il faut combiner cela avec l'expérience vécue. Aller prier au Mur occidental est une expérience toute autre que prier à l'endroit habituel. Une rencontre avec un maître prestigieux est bien différente d'une rencontre avec une personne quelconque. Un bon éducateur doit se préoccuper en permanence de l'expérience vécue de l'élève et pas seulement de l'étude des matières au programme.

L'importance primordiale de cette notion nous a été enseignée par rabbi Juda Halévi.

L'astrologie

Paragraphe 9

Vérité ou fausseté de l'astrologie

Les Anciens se sont interrogés au sujet de l'astrologie ; contient-elle quoi que ce soit de vrai ? Est-il permis de se méfier de certains moments ?

On connaît bien l'existence d'une science – ou prétendue telle – qui s'appelle l'astrologie. Le mot signifie littéralement « science des astres ». Elle se donne pour objet la connaissance de l'avenir par scrutation des corps célestes[9]. Les astrologues savent décrire non seulement le caractère et les qualités ou aptitudes d'une personne, mais aussi son avenir dans une période de temps donnée ; ce qu'il sera propice de faire en ce temps-là ou ce qu'il conviendra d'éviter. Ce qui réussira et ce qui échouera ; quand on gagnera de l'argent et quand on perdra son travail, etc. Ces prédictions sont fondées sur la théorie selon laquelle les corps célestes ont une influence sur le monde sublunaire et sur la conduite des hommes.

S'agit-il véritablement d'une science ? Et si la réponse devait être positive, ne contredit-elle pas la foi ? Est-il permis d'écouter ces personnages faisant usage de l'astrologie et de suivre leurs conseils ?

---

[9] On parle traditionnellement de sept planètes : le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune, Saturne, Jupiter et Mars ; et de douze constellations formant le Zodiaque (voir Chabbat 156a).

Maïmonide s’est exprimé violemment contre l’astrologie, affirmant qu’elle est « vanité et pâture de vent ». Elle ne comporte rien de vrai et cette prétendue science est fondée sur des mensonges et des inventions (Voir son commentaire de la Michna, Avoda Zara IV, 7). Il existe de même une interdiction explicite de la Thora d’avoir recours à des conseils et instructions fondées sur des prévisions astrologiques, non pas parce qu’elles posséderaient quoi que ce soit de vrai, mais pour protéger le public de ces stupidités ; c’est pourquoi la Thora a dit (Lévitique XIX, 26) : « vous ne vous fierez pas aux présages[10]. »

Dans ses décisions halakhiques (*Michné Thora*, Règles concernant l’idolâtrie, chapitre XI, règles 8 et 9), Maïmonide écrit :

> *« Qu’est-ce qu’un astrologue ? Toute personne qui calcule les moments opportuns au moyen d'observations astrologiques et qui déclare : “Tel jour est favorable à l'exécution de tel travail, telle année ou tel mois est néfaste pour telle chose.”*
>
> *Il est interdit de pratiquer l’astrologie, même sans accomplir aucun acte, mais en se contentant de propager ces mensonges dont les imbéciles croient qu’ils sont l’expression de la vérité et paroles de sages. Quiconque agit conformément à l’astrologie et fait coïncider son travail ou son voyage avec le temps que lui ont fixé les observateurs des cieux encourt la peine*

[10] Le substantif du verbe utilisé dans le verset, *lo téonénou*, sert traditionnellement à désigner les astrologues – *méonène* (NdT).

de flagellation. L'Écriture a stipulé : “vous ne vous fierez pas aux présages” (= Vous ne pratiquerez pas l’astrologie). »

Cependant, Nahmanide (Responsa attribuées à Nahmanide, § 283) rapporte nombre de sources talmudiques prouvant que les Sages se méfiaient de certains signes astrologiques et en tenaient compte. Cela signifierait donc qu’il y aurait là quelque chose de véridique. Il écrit donc :

« Parfois, le Saint béni soit-Il fait un miracle en faveur de ceux qui le craignent et annule un décret astral. Cela fait partie des miracles cachés qui opèrent selon le fonctionnement du monde dont toute la Thora dépend. C’est pourquoi on ne leur pose pas de question [aux astrologues], agissant candidement, ainsi qu’il est écrit (Deutéronome XVIII, 13) : “candide tu seras avec Hachem *ton Dieu.” Et si on y voit des choses contraires à Sa volonté, on pratique des* mitzvoth *et on abonde en prières. Mais si l’on constate qu’un jour est astro-logiquement néfaste à son activité professionnelle, on y prend garde et on ne compte pas sur le miracle. Et je suis d’avis qu’il est défendu d’agir contrairement à l’horoscope en espérant le miracle. »*

Nahmanide cite aussi les propos de Maïmonide déclarant que toutes ces choses sont stupides et vaines et que quiconque y croit doit être considéré comme les femmes et les ignorants, et Nahmanide écrit à ce sujet :

> *« Mais rien de tout le Talmud ne va dans ce sens… et toutes ces choses exigent une étude sérieuse et approfondie. En tout état de cause, ne sois pas trop sourcilleux avec les gens. »*

Il ressort de tout cela que Nahmanide est plutôt lénifiant dans ce domaine. Il souligne toutefois qu'*a priori* on ne doit pas consulter les astres. Mais si une information d'origine astrologique est parvenue à quelqu'un et qu'il s'en méfie, il lui est permis d'en tenir compte parce qu'il s'agit finalement du déterminisme naturel avec lequel seul un miracle et une intervention divine pourraient interférer.

Le *Choul'han 'Aroukh* (Yoré Dé'a, CLXXXIX, 1) tranche d'une part :

> *« On n'interroge ni astrologues ni les augures. »*

Mais il écrit d'autre part au paragraphe suivant :

> *« On a coutume de ne rien commencer le lundi ou le mercredi et on ne prend femme qu'à la pleine lune. »*

Il est donc permis de se méfier et de ne pas faire certaines choses certains jours considérés comme néfastes ou de s'efforcer au contraire d'en faire certaines à des moments considérés comme propices. Rabbi Mochè Isserlès, annotateur achkénaze du *Choul'han 'Aroukh*, va dans le même sens :

> *« On doit éviter ce qu'on sait être contraire à*

l’horoscope et ne pas compter sur le miracle. Mais il ne faut pas consulter a priori dans ce domaine à cause de l’injonction : “tu seras candide.” »

Astrologie, logique et liberté

L’astrologie contredit apparemment aussi bien la logique que la notion de libre-arbitre.

Revenons à présent au livre du Kouzari. À propos de la prophétie, le *‘Haver* avait dit que celle-ci, ainsi que l’attachement à la lumière divine, se produisaient en des temps et des lieux propices *a priori* à la révélation.

§ 7. « De même, pour l’homme qui a le don de voir la lumière divine, il est des moments ou des endroits où il la perçoit ; ces moments sont ceux de la prière, surtout pendant les jours propices à la pénitence, et ces endroits sont ceux dans lesquels sont accordées les révélations prophétiques. »

Il existe donc des jours dans l’année qui seraient plus propices à la prophétie, comme les dix jours dits de pénitence entre Roch Hachana et Yom Kippour (« Invoquez-Le lorsqu’Il est proche », Isaïe LV, 6). De même, certaines heures de la journée ont-elles une disposition spéciale, comme celles proches du lever et du coucher du soleil qui sont voués à la prière, moments où il est plus facile de recevoir l’inspiration prophétique. Et bien entendu, la prophétie n’est possible qu’en terre de sainteté,

en Eretz Israël !

Cette réponse étonne le roi et il remarque :

§ 8. « Le Kouzari : Je constate que tu admets, comme les astrologues, des puissances qui règnent sur les heures, les jours et les lieux. »

Si tu affirmes qu'il existe pour ces choses des temps et des lieux propices, cela signifie que tu reconnais essentiellement que les astrologues ont raison ; ce qui semble bel et bien incompatible aussi avec la raison philosophique qu'avec la foi religieuse !

Pour les philosophes, il n'existe aucune différence sur terre entre les lieux ni entre les heures. L'espace et le temps y sont homogènes et tout dépend uniquement de la conduite des hommes et de ce qu'ils sont capables de saisir grâce à leur intellect. Les temps et les lieux n'ont aucune influence sur les actes des hommes et par conséquent peu importe qu'ils fassent ceci ou cela ici ou là ou maintenant ou plus tôt ou plus tard : les résultats seront toujours exactement les mêmes. Si l'homme en est digne, il atteindra un haut niveau spirituel tous les jours et à toute heure, même au pôle Nord.

Apparemment, la foi religieuse ne peut accepter, elle non plus, les prétentions des astrologues concernant des moments fixés par les astres qui auraient une influence sur le caractère des hommes et sur leurs actions. En effet, un des principes fondamentaux de la foi est la croyance dans le libre arbitre. L'homme a reçu le pouvoir de décider librement de ses actes sans qu'aucune force supérieure ne

l’oblige à agir d’une manière ou d’une autre. Le caractère ou les qualités et les défauts d’un homme ne sauraient être fixés par le moment de sa naissance et il n’est pas possible qu’en un temps particulier il se trouve obligé de faire certaine chose sans même en avoir conscience.

Comment peut-on reconnaître à la fois la pertinence de certains temps et de certains lieux et s’opposer en même temps à l’astrologie ? Il y aurait là comme une contradiction interne !

Influence des astres et défiance

Les astres exercent une certaine influence physique et spirituelle dans le monde, mais il faut pourtant se défier de l’astrologie.

Le *‘Haver* répond au roi et sa réponse comporte une leçon étonnante. Il commence par reconnaître l’influence des astres sur le monde et par affirmer que tous les instants et tous les lieux ne sont pas équivalents.

Le *‘Haver* répond :

§ 9. « Comme si nous repoussions l’idée que des êtres supérieurs exercent une action sur les êtres terrestres ! Mais non ! Nous reconnaissons que les matières, sujets à la génération et à la corruption, subissent l’influence de la Sphère mais que les formes sont conférées par Celui qui la dirige, la meut et l’utilise comme un instrument pour faire surgir tous les êtres susceptibles d’être générés qu’Il veut, sans que

nous sachions d’une manière certaine comment les classer. »

Les astres exercent sans aucun doute une grande influence sur ce qui se passe dans le monde. Cela est indéniable ! Nous pouvons en percevoir concrètement les effets par exemple dans les saisons qui se succèdent dans l’année, la longueur ou la brièveté des jours et des nuits ; cela agit nécessairement sur les modes de vie et sur l’organisation des activités humaines. Tout ce qui les concerne s’en trouve affecté. Les climats diffèrent d’un endroit du monde à l’autre, frimas au nord et chaleur au sud, la marche du soleil diffère d’un hémisphère à l’autre et les saisons y sont inversées. Nous connaissons aussi l’influence de la lune sur la terre qui se manifeste par exemple dans le phénomène naturel des marées.

Le monde de la nature a été créé de manière telle que ses différentes composantes interagissent, que ces composantes soient terrestres ou extra-terrestres. Tout le monde s’accorde à dire que le monde, c’est-à-dire la Terre, ne peut exister de manière autonome. Pas de vie sans le soleil, qui éclaire et qui chauffe. La lune exerce pareillement une influence sur divers phénomènes naturels. Nul ne conteste cela.

Rabbi Juda Halévi en tire une conclusion logique : de même que les astres exercent une influence physique naturelle sur le monde et sur l’homme, de même exercent-ils sur eux une influence spirituelle. Sur ce point, rabbi Juda Halévi admet la pertinence de l’astrologie. Il faut,

selon lui, considérer ces influences et ne pas croire que tout ne dépendrait que de l’homme et de sa conduite, ni que les jours se suivent et se ressemblent. Tout dans le monde, physique ou spirituel, est soumis à des influences extérieures au monde et à l’homme.

L’astrologie n’est pas une science

L’astrologie n’est pas une science exacte. Elle ne peut qu’indiquer des tendances d’ordre général et, de plus, l’homme a le pouvoir de « changer son destin ».

Notre conception du monde s’oppose à celle de l’astrologie sur deux points essentiels : d’une part, contrairement à l’astrologie qui prétend prédire les effets de l’influence des astres sur le monde et sur l’homme, le judaïsme professe qu’il est impossible de connaître et de comprendre la nature et la qualité de ces influences astrales et qu’il est tout aussi évident qu’on ne saurait parvenir en aucune façon à des conclusions certaines et univoques. Il est impossible de savoir ce qui sera et comment et celui qui prétend le contraire est un menteur et un faussaire.

« Cependant l’astrologue prétend qu’il en connaît le détail mais nous, nous lui refusons cette science et nous déclarons péremptoirement qu’aucun mortel ne la possède. » (Ibid.)

L’astrologie n’est pas prophétie et elle n’a aucune possibilité de connaître et de prédire l’avenir. L’astrologie possède des outils élémentaires permettant de connaître

certaines influences célestes de manière globale, Mais elle ne possède aucune connaissance claire et de nature particulière et concrète. Ce n’est pas une science exacte comme la physique ou la chimie qui permet de relier les données entre elles et de les combiner dans une équation dont on pourrait tirer un résultat indubitable. Il s’agit d’un domaine spirituel qui fonctionne d’après des principes spirituels dont les hommes ne possèdent pas la science et dont ils ne peuvent pas pénétrer tous les secrets. Prendre des décisions fondées sur des données astrologiques est semblable en tous points aux paris et les pourcentages d’exactitude des prévisions astrologiques sont similaires à ceux des paris. D’autre part, contrairement à l’astrologie qui prétend que tous les actes des hommes et leur histoire sont prédéterminés par les astres, le judaïsme affirme que c’est faux et en tout état de cause certainement faux en ce qui concerne Israël. Les influences externes ne sont pas absolues et il reste une vaste marge de manœuvre aux actes des hommes et à leur libre-arbitre. L’homme peut changer son destin grâce à la prière et aux bonnes actions, et en cela tient toute la signification de la relation de l’homme avec Dieu. Le monde ne fonctionne pas de manière autonome et impersonnelle, soumis à des lois immuables. Il existe une Providence libre et volontaire. La proximité de chaque homme et de son Créateur, la proximité particulière du peuple d’Israël avec le Saint béni soit-Il, situent Israël en dehors du déterminisme naturel. « Israël », dit le Talmud, « n’est pas soumis au déterminisme astral ». Cela signifie que le peuple d’Israël

n’est pas soumis à un destin déterminé par les influences astrales. Proche du Saint béni soit-Il, Israël se situe au-dessus de celles-ci.

Effectivement, nous trouvons dans les enseignements des Sages de nombreuses références aux astres et au destin ; les Sages considéraient donc que ces notions n’étaient pas dénuées de signification. Par exemple, les maîtres du Talmud discutent de savoir si c’est le signe (astrologique) du jour où il est né ou celui de l’heure de sa naissance qui est déterminant (cf. Chabbat 156a) pour le caractère d’un homme. Ils pensent, certes, que ces influences sont seulement d’ordre général et ne sont pas contraignantes. Elles n’obligent pas quelqu’un à se conduire de telle ou telle façon. Par exemple, dit-on, celui qui est né sous le signe de Mars versera le sang. Mais il est en son pouvoir de décider s’il sera assassin ou circonciseur ou chargé de l’abattage des animaux de boucherie. Le libre-arbitre de l’homme n’est pas supprimé et il a le pouvoir de décider de sa conduite quelles que soient les données initiales proposées à sa destinée.

Le Talmud et les astres

Les maîtres du Talmud connaissaient l’astrologie et en tenaient compte et ils sont parvenus à ces connaissances grâce à leurs vertus spirituelles.

Rabbi Juda Halévi explique :

§ 9. « Si nous en trouvons des éléments qui s’appuient sur l’autorité d’une science divine

révélée, nous les acceptons. On sera ainsi rassuré quant aux indications astrologiques qu'on rencontre chez les Sages, parce que nous sommes d'avis qu'elles ont été transmises par une force divine et qu'elles sont vraies. »

Nous ne pouvons pas accepter tout ce que disent les astrologues. En effet, cet art ne possède pas de données sûres et certaines mais seulement des principes généraux. Mais ce que nous en trouvons chez les Sages, nous pouvons l'accepter. Nous considérons en effet qu'ils sont parvenus aux conclusions qu'ils nous communiquent non en scrutant les astres mais grâce à leurs vertus spirituelles divines. Leurs dires sont vrais parce qu'ils ne sont pas déterminés par l'astrologie mais par des connaissances spirituelles fiables.

Toutefois, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, cette opinion n'est pas partagée par tous les maîtres de la tradition d'Israël.

Maïmonide et d'autres maîtres considéraient qu'il n'y avait rien de vrai dans l'astrologie. Qu'elle était foncièrement mensongère et qu'elle n'avait d'autre but que d'induire les gens en erreur. Selon eux, il n'y a pas de temps et de lieux privilégiés et tout ne dépend que de la conduite des hommes eux-mêmes.

Il semble qu'on puisse trouver une opinion semblable dans les sources talmudiques elles-mêmes.

On lit dans le traité Bérakhoth page 7b :

« Rabbi Yohanan enseigne au nom de rabbi

> *Chimon ben Yohaï : que signifie cela qui est écrit (Psaumes LXIX, 14) : “et moi, ma prière à Toi adressée,* Hachem*, en temps propice”. Quand le temps est-il propice ? C’est quand la collectivité prie. »*

Le verset semble dire qu’il existe une notion de « temps propice » à la prière, un temps, donc, où la prière aurait plus de chances d’être exaucée. Ce serait sans doute une certaine heure de la journée, une heure sans doute proche du lever ou du coucher du soleil ; ou encore un certain jour de l’année, comme Roch Hachana ou Yom Kippour. Rabbi Chimon ben Yohaï explique : ne croyez pas que l’heure propice serait une notion mystique, spirituelle, indépendante de l’homme ; un moment où l’homme devrait chercher à se mettre au diapason d’influences spirituelles extérieures à son être. Le « moment propice » est un moment fixé par les hommes eux-mêmes : c’est l’heure de la prière fixée par et pour la communauté. Chaque fois qu’une communauté d’Israël prie collectivement, sa prière est dite en temps propice. L’homme agit et détermine par sa conduite, par ses actes, les données spirituelles qui influencent le monde.

Christianisme et islam

Paragraphes 10-13

La vraie nature des religions

Au début du livre, rabbi Juda Halévi a traité du christianisme et de l'islam tels qu'ils se présentent eux-mêmes. Il traite d'eux à présent d'une manière plus approfondie et critique.

Le roi des Khazars, on s'en souvient, a discuté avec un théologien chrétien et un théologien musulman au début de son itinéraire spirituel à la recherche de la vérité pour connaître le contenu de leur foi. Il était parvenu à la conclusion que ni le christianisme ni l'islam ne répondaient à l'attente de quelqu'un qui recherche une relation véritable entre Dieu et l'homme. Rabbi Juda Halévi revient ici sur le sujet de ces deux grandes religions, mais cette fois d'un point de vue plus intérieur et plus profond. Il tente de mettre clairement en évidence leurs fondements mêmes et ne se contente pas de rappeler ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

Au début du premier entretien, rabbi Juda Halévi a expliqué que le christianisme et l'islam croient en un Dieu créateur du monde mais que, contrairement à la philosophie qui considère la divinité comme partie intégrante du monde et de son fonctionnement, divinité sans volonté ni action, qui ne parle pas, ces religions croient que Dieu entretient une relation personnelle avec

le monde et avec l'homme ; qu'Il parle même avec des élus – les prophètes. Elles croient que Dieu intervient dans le monde comme Il veut et qu'on peut lui adresser des prières et espérer des miracles. Que chaque homme possède un « compte courant » de rétributions et de sanctions auprès de ce Dieu et qu'il aura droit à un « monde futur » selon la manière dont il aura vécu en ce monde. Sur ces points, il existe des similitudes entre ces religions et le judaïsme.

Ce qui a empêché le roi des Khazars de s'identifier à ces religions, c'est le fait que les croyants de ces religions n'ont pas expérience personnelle d'une relation à Dieu ; d'autant plus qu'ils n'ont pas non plus de preuves concernant la véracité des récits qu'ils ont reçus et qu'ils transmettent. D'où savent-ils que Dieu aurait parlé à Jésus ou à Mahomet ? Le roi des Khazars a réussi à comprendre que ces deux religions se fondent essentiellement sur ce qui est écrit dans la Thora concernant la révélation de Dieu aux Patriarches et ensuite à Israël à la sortie d'Égypte et lors de l'Événement du Sinaï. C'est aussi la raison pour laquelle le *'Haver* a entamé son discours en exposant sa foi dans Celui qui a fait sortir Israël d'Égypte et qu'il n'a pas dit croire en Dieu en tant que Créateur. C'est ce qui lui a servi de base à la suite de son discours concernant la dimension divine, le *'inyane haElohi*, et le fait qu'il existe un peuple élu qui possède une plus forte relation à Dieu que le reste de l'humanité.

À présent, rabbi Juda Halévi veut approfondir la différence entre le christianisme et l'islam et le judaïsme.

La rendre plus tranchée. Il veut traiter de questions plus fondamentales concernant la foi elle-même. À cette fin, il décide de commencer par parler de la signification et du statut de la terre d'Israël et de Jérusalem dans les diverses religions. Lorsque le *'Haver* a mentionné l'existence de lieux propices à la prophétie (ci-dessus, § 7 *in fine*), le roi lui en a fait reproche, affirmant qu'il y avait là des relents d'idolâtrie. Le *'Haver* lui a répondu (§ 9) et il reprend ici le thème du caractère unique de la terre d'Israël.

Eretz Israël

Le statut de la terre d'Israël pour le judaïsme, le christianisme et l'islam

Eretz Israël était sainte à l'origine aussi pour le christianisme et pour l'islam, mais ils ont préféré se choisir d'autres lieux dans le monde, prouvant ainsi qu'ils sont encore foncièrement idolâtres.

Le roi des Khazars s'étonne :

§ 10. « Pourtant les religions révélées qui sont apparues après la vôtre, ayant reconnu la vérité et ne l'ayant pas reniée, accordent toutes une prééminence à cet endroit ; elles disent que c'est le lieu d'ascension des prophètes à la porte du Ciel, le lieu où se tiendra le Jugement [dernier] et où se rassemblent les âmes ; elles professent que la prophétie a été octroyée aux enfants d'Israël après que leurs pères ont été distingués. Elles admettent la Création du monde, le déluge et la plus grande partie de ce qui est écrit dans la Thora, et vont en pèlerinage vers cet endroit vénérable. »

Le christianisme et l'islam considèrent la Terre d'Israël comme lieu de spiritualité spéciale. D'après leurs propres sources, leurs prophètes ont fait l'objet de révélations en ce lieu et leurs adeptes y viennent en pèlerinage et y célèbrent un culte conforme à leur foi.

Vieux de près de mille ans, les propos de rabbi Juda Halévi sont encore d'actualité aujourd'hui. Les nations du monde considèrent le pays d'Israël comme une Terre sainte ayant pour elles une signification religieuse. L'État d'Israël éprouve bien des difficultés à cause des pressions exercées sur lui de la part d'autres États. Par exemple, la plupart des États ne reconnaissent pas Jérusalem comme capitale d'Israël et établissent leurs ambassades dans d'autres villes. De même, l'État d'Israël a préféré ne pas prendre la responsabilité de la souveraineté sur le Mont du Temple, le laissant sous la responsabilité politique musulmane jordanienne. Les Juifs ne peuvent même pas construire librement à Jérusalem à cause des pressions exercées sur les dirigeants du pays.

Revenons au Kouzari. Si la terre d'Israël et Jérusalem sont des lieux exceptionnels pour d'autres religions, en quoi consiste donc la spécificité du judaïsme dans ce domaine ?

Ce qui se dissimule en fait derrière la remarque du roi, c'est qu'il n'y aurait en vérité pas de grande différence entre le judaïsme d'une part et le christianisme et l'islam d'autre part. C'est, du moins, l'impression qu'il retire de sa constatation : vous croyez tous à un Créateur du monde, qui parle aux prophètes. Vous croyez à des événements historiques relatés par la Thora. Vous reconnaissez tous à la Terre d'Israël un statut spirituel particulier et la considérez comme sainte. Certes, il a quelques différences entre vous, vous les Juifs avez six cent treize commandements alors que les chrétiens n'en ont aucun et

que les musulmans en ont une poignée, mais en fin de compte, ce que vous avez en commun surpasse de beaucoup ce qui vous distingue !

Tu te trompes, cher ami, lui répond le *'Haver*. Tu restes superficiel et ne considère pas les choses en profondeur. Tu n'écoutes que ce que te dit le chrétien ou le musulman mais tu n'analyses pas leur conduite effective. S'ils croyaient vraiment en un Dieu Un, s'ils Le visaient dans leurs prières, nous les considérerions comme des compagnons de route, bien que de notre point de vue ils se trompent de voie et que leur conception des commandements soit erronée. Il est vrai qu'ils se sont inventé des prophètes sans aucune preuve formelle de leur véracité, se contentant de récits transmis de bouche à oreille. Mais ce n'est pas pour cela que nous rejetterions leur compagnonnage de croyants. Nous verrions en eux comme des convertis qui n'auraient pas accepté toutes les *mitzvoth*. Et pour le dire dans les termes même de rabbi Juda Halévi :

> *§ 11. « Je les aurais comparés aux prosélytes qui n'acceptent pas tous les détails de la Loi mais seulement les principes... »*

Nous les considérerions comme faisant partie d'Israël, bien qu'ils n'en aient pas accepté toutes les obligations ; en effet, en ce qui concerne les principes fondamentaux de la foi, ils semblent parfaitement en accord avec nous. Mais en vérité, ce n'est pas du tout le cas ! il ne s'agit pas seulement de différences portant sur

quelques commandements pratiques. Il existe entre le christianisme et l'islam et Israël un abîme dans les principes mêmes de la foi, et rien ne peut combler ce fossé.

Les chrétiens et les musulmans affirment être monothéistes, ils disent croire au Dieu qui a fait sortir Israël d'Égypte et lui a donné la Thora, et soutiennent qu'ils croient à la sainteté de la Terre d'Israël et aux prophètes qui y ont prophétisé, mais

> *§ 11. « …leur conduite contredit leurs paroles ; ils honorent de la bouche le lieu de la prophétie mais en même temps ils s'orientent vers les lieux consacrés aux idoles, parce que la masse de leurs coreligionnaires s'est trouvée par hasard installée dans ces régions où jamais action divine ne s'est manifestée. »*

Comment prétendre croire à tout ce qui est écrit dans la Thora, à Abraham qui a reçu l'ordre de venir en Eretz Israël et qui y a vécu, lui et ses fils ; croire dans le peuple d'Israël sorti d'Égypte grâce à de grands miracles, aux prophètes qui y ont vécu, au Temple qui s'y dressait, mais lorsque tu dois te choisir le lieu de plus grande sainteté, tu l'abandonnes et te choisis un autre lieu ? Le christianisme a choisi d'installer son lieu de plus grande sainteté au Vatican qui est à Rome, et l'islam s'est choisi la Mecque en Arabie saoudite. Et qu'en est-il d'Eretz Israël ? A-t-elle perdu sa sainteté ou ses vertus spirituelles ? Certainement pas ! Ni le christianisme ni l'islam ne prétendent cela. Alors pourquoi les chrétiens et les musulmans se sont-ils

choisis d'autres lieux, dépourvus de toute spiritualité divine ? Parce que, explique rabbi Juda Halévi, ces lieux étaient jadis des centres religieux d'idolâtrie auxquels les peuples devenus par la suite chrétiens ou musulmans étaient attachés. Ensuite, parce que ces lieux se trouvent là où existent de fortes concentrations de croyants des nouvelles religions, contrairement à la Terre d'Israël qui est éloignée des aires de peuplement chrétiennes et musulmanes. Comme il l'écrit dans la suite du paragraphe :

> *« On dit que le guide de chacune des deux confessions a contemplé ces lumières divines à leur source même, je veux dire dans le pays d'Israël, et qu'à partir de là il a fait son ascension vers le Ciel et a prescrit qu'on mène tous les habitants de la terre sur la bonne voie. Autrefois, chrétiens et musulmans s'orientaient vers ce pays mais cela n'a duré que peu de temps et ils se sont ensuite orientés vers le pays où demeurait la masse de leurs fidèles. »* (Ibid.)

L'abandon d'Eretz Israël est instructif plus que toute autre chose. Ces religions ne recherchent pas vraiment la voie vers le Dieu qui S'est révélé dans le pays d'Israël et l'a sanctifié. Elles poursuivent ce qui les a précédées.

> *« ils laissent subsister les règles des anciens cultes, leurs jours de pèlerinage et leurs cérémonies. Ils se sont contentés de changer les images qui se trouvaient là-bas : ils les ont*

effacées mais ils n'ont pas effacé leurs traces[11]*.* »
(Ibid.)

Non contentes de délaisser Eretz Israël et de se choisir d'autres lieux, elles conservent d'anciens comportements cultuels idolâtres (les chrétiens mangent du « pain sacré » et du « vin sacré » lors de la messe et leurs « sacrements » perpétuent des cultes divers. Les musulmans conservent dans leurs processions autour de la Kaaba à la Mecque divers cultes – tels que jets de pierres – et prétendent que la pierre qu'elle renferme s'y trouve depuis le premier homme.) Les jours de fête que célébraient les païens idolâtres n'ont pas été supprimés ; ils ont été intégrés à leur propre calendrier. Divers cultes païens ont encore été conservés dans les deux religions et il s'en dégage de forts relents des idolâtries anciennes. S'ils ont supprimé les représentations qui accompagnaient ces cultes, ils n'ont pas supprimé les coutumes et les conduites de ces païens sans l'exercice de leur culte.

« Je dirais presque que le verset deux fois répété[12] *"Et tu serviras là-bas des dieux étrangers, du bois et de la pierre" vise ceux qui vénèrent le morceau de bois et ceux qui vénèrent*

---

[11] Le rav Ch. Touati, dans sa traduction française réalisée à partir de l'arabe note : « Ibn Tibon a traduit "leurs religions" (comme ci-dessus "les règles"). Ces deux dernières variantes ont une grande importance théologique : Juda Halévi ne parle que de traces, mais Ibn Tibon a durci son propos en laissant croire que les autres religions ont gardé les règles de celles qui les précédaient ! Le même mot *rusûm,* pluriel de *rasm,* signifie les traces et les ordres, les prescriptions, mais tout le contexte montre qu'il s'agit de traces. »

[12] Deutéronome IV, 28 et XXVIII, 36 ; cf. Ézéchiel XX, 32.

la pierre[13]*.* » *(Ibid.)*

Les propos de Rabbi Juda Halévi ici auraient pu être un aphorisme hassidique. Le reproche formulé par la Thora à l'égard d'Israël concernant ses conduites idolâtres durant ses exils serait une allusion au christianisme et à l'islam dont les croyances respectives sont centrées autour du bois de la croix et de la pierre noire de la Mecque. La Thora elle-même témoignerait du fait qu'il s'agit « d'autres dieux » et qu'elle considère leur culte comme idolâtre.

Les Anciens et les décisionnaires ont des avis nuancés concernant le christianisme et l'islam et leurs monothéismes respectifs. Rabbi Juda Halévi tend à penser que ces religions ne sont pas intimement ce qu'elles disent être. Pour lui, en réalité, elles sont concrètement idolâtres à tout point de vue.

---

[13] Le bois de la croix et la pierre de la Kaaba.

L’idolâtrie contre la foi

Paragraphes 10 à 13

La Providence, pierre de touche de la foi

La question critique est la suivante : le monde est-il régi par un Être qui connaît et qui juge la conduite des hommes, ou bien le monde fonctionne-t-il de manière autonome, régi par des lois impersonnelles sur lesquelles l’homme n’a aucune influence ?

Pour comprendre l’abîme qui, d’après rabbi Juda Halévi, sépare le judaïsme des deux autres religions, il faut comprendre en quoi consiste essentiellement le problème de la guerre sans merci que la Thora mène contre l’idolâtrie. Pourquoi la contradiction entre le discours de foi de la Thora et celui de la foi idolâtre est-il insurmontable et les rend-il irréconciliables ? Toutes ces religions n’ont-elles pas pour fondement la croyance en un Dieu créateur du monde, souverain et tout-puissant ? L’homme n’est-il pas obligé de prier et d’espérer le bien qui lui sera dispensé d’En-haut ? Les religions « idolâtres » ont sans doute des cultes et des cérémonies qui, pour nous, sont bizarres. Il est clair que la Thora s’oppose résolument à l’idolâtrie, mais en fin de compte, le dénominateur commun entre ces religions et le judaïsme l’emporte sur ce qui les divise. Alors pourquoi la Thora voit-elle dans l’idolâtrie l’ennemi par excellence de la foi et du service de Dieu ?

À la racine, la différence porte essentiellement sur la

manière dont on comprend les rapports de forces agissant dans le monde. Celle-ci a des conséquences évidentes sur le statut de l'homme et sur l'importance de sa conduite. Les forces agissant dans la nature sont-elles autonomes ou sont-elles soumises à la volonté d'un Dieu Un, Créateur, Maître de toutes les forces ? Si les forces naturelles sont autonomes, l'homme est sans importance, ainsi que ses actes et sa manière de vivre. Est-ce un juste ou un scélérat, attentif à éviter de mal faire ou indifférent aux torts qu'il cause ? Ce qui importe, c'est de servir servilement les dieux, de se les concilier par des flatteries et des cadeaux et de se sauver ainsi de leurs décrets néfastes. On pourrait être absolument immoral et en même temps brûler des encens en l'honneur des dieux, leur sacrifier des bêtes grasses et bénéficier ainsi de leurs bonnes grâces. Mais si toutes les forces agissant dans le monde ont une origine unique par laquelle tout existe et qui dispense ses bienfaits à toutes les créatures, alors, dans un tel monde, l'existence de l'homme a un sens. Étant donné que tout provient de la puissance du Créateur et que Celui-ci a fait connaître à l'homme Sa volonté – ce qu'Il attend de lui et comment il lui faut se conduire – l'homme sait que son sort ne dépend que de lui-même. S'il se conduit en juste, il sera jugé avec les justes ; sinon, il sera jugé avec les autres. Il choisit sa voie, décide de ses actes ; le Créateur agit à son égard en conséquence et le rétribue comme il se doit. Toutes les forces au monde sont soumises au Créateur et de même l'homme Lui est soumis ; c'est à Lui seul qu'il adresse sa prière et il ne sert nul autre que Lui.

La foi en un Dieu Un est une foi dans le fait que toutes les forces agissant dans le monde sont soumises à la volonté de Dieu ; que tout ce qui se produit dans le monde dépend de Lui. Il est le Créateur, le Dirigeant, l’Acteur. Il n’a pas d’associés et il n’existe pas de médiateurs ; c’est directement face à lui que se déroule la vie de l’homme. C’est pourquoi la conduite de l’homme devant Dieu exerce un effet direct sur sa destinée et son statut dans le monde.

Ce principe nous a été enseigné par les Sages d’après ce qui a été dit à Abraham (Genèse XV, 5) :

> *« Il le fit sortir au dehors et lui dit : “baisse ton regard sur le ciel et compte les étoiles...” »*

Rachi explique : d’après le sens homilétique, Dieu a dit à Abraham de sortir de sa conception déterministe. Ce qui signifie : ne crois pas que ta destinée soit dictée par des forces contre lesquelles tu ne peux rien. Ne crois pas que ta destinée soit d’une quelconque manière fixée d’avance par des forces sur lesquelles tu n’as pas prise. C’est toi, l’homme, qui est l’instance principale déterminant ta destinée. Dieu, en effet, rétribue l’homme selon sa conduite. La manière dont Il gère le monde procède des actes des hommes doués d’un libre arbitre qui leur permet d’agir, et rien n’est prédéterminé.

Le christianisme est tout entier plongé dans la conception selon laquelle les actes de l’homme sont sans signification et que la foi est la seule chose qui importe. L’homme peut être mauvais et cruel et être la proie de ses désirs mais s’il croit en la divinité de celui qu’ils appellent

le fils de Dieu, alors il sera sauvé et ira au paradis. Celui qui est mort sur la croix aurait racheté l'humanité par son sacrifice et quiconque croit en lui bénéficie de ce rachat. C'est une conception idolâtre qui ôte à l'homme la responsabilité de ses actes et la conscience du jugement où il devra en répondre. L'un des principes fondamentaux de l'islam est aussi la croyance en Mahomet comme prophète de Dieu ; quiconque le professe aura droit aux délices du paradis.

Les dangers de la mentalité idolâtre

Le judaïsme n'immunise pas les hommes contre les dangers de la mentalité idolâtre.

Rabbi Juda Halévi remarque alors amèrement :

§ 11. « Et nous, de jour en jour, nous nous assimilons à eux, à cause de nos péchés. »

Phrase étonnante ! Que veut-il dire ? Les avis divergent[14]. Nous pensons qu'il veut dire que le judaïsme n'est pas imperméable aux idées idolâtres qui finissent par imprégner des Juifs sous l'effet de l'influence chrétienne et musulmane. Il peut arriver que des Juifs voient dans la pratique des *mitzvoth* comme des charmes aux pouvoirs magiques ; elles n'auraient aucune valeur intrinsèque et

[14] Certains comprennent cette phrase comme faisant référence à des conversions de Juifs à d'autres religions ; certains estiment que rabbi Juda Halévi vise les controverses et débats avec les théologiens non-juifs qui provoquent des rapprochements avec leurs idées. D'autres enfin, voient là une critique à l'égard des Juifs qui, malgré leurs professions de foi de fidélité à la Terre d'Israël, la négligent, s'en désintéressent et ne désirent nullement y revenir.

leur pratique n'apporterait rien d'autre à l'homme qu'une protection contre le mal, comme des amulettes et des gris-gris. C'est bien évidemment une attitude complètement fausse et nocive, totalement de nature idolâtre, qu'il faut déraciner radicalement.

Expliquons-nous :

Prenons, par exemple, le cas de la *mézouza*. La Thora ordonne d'écrire les deux premiers paragraphes de la profession de foi du Chema' Israël sur un parchemin et de les fixer sur le montant de la porte de la maison. L'idée directrice est de rappeler au Juif habitant dans cette maison ce qui est écrit sur le parchemin, à savoir : le commandement de l'amour de Dieu, l'importance de l'étude de la Thora, la foi en la rétribution, le joug de la royauté divine et le joug des commandements, etc. voici ce qu'écrit le *Séfer Ha'hinoukh* (*Mitzva* 623) :

> *« L'un des principes de la* mitzva *est que l'homme se rappelle la foi en Lui chaque fois qu'il entre ou qu'il sort de sa maison. »*

Mais beaucoup croient de façon erronée que la *mézouza* serait destinée à protéger la maison et ses habitants de tout dommage. Si, à Dieu ne plaise, un malheur survenait dans la maison, ce serait sans doute parce que la *mézouza* serait invalidée par un quelconque défaut – par exemple une lettre déformée ou abîmée. Cette croyance erronée ne vient pas des sources juives originelles. Si quelqu'un se rend compte que surviennent dans sa vie divers problèmes, ce n'est pas la *mézouza* qu'il

doit vérifier d'abord, c'est lui-même, sa conduite en général et en particulier. Il doit corriger ses défauts et s'engager pour l'avenir. Telle est la manière convenable du service divin. Bien évidemment, s'assurer que les *mitzvoth* sont réalisées comme il se doit fait partie de ce processus et les *mézouzoth* doivent être impeccables. Si une erreur s'y découvre, c'est peut-être le signe de la nécessité d'une amélioration ou d'un amendement de la conduite. Mais il ne faut pas attribuer à la *mézouza* – ou à d'autres *mitzvoth* – des pouvoirs qui dispenseraient l'homme de l'effort à fournir au service de Dieu. Il est évident que cela n'a aucun sens de fixer une *mézouza* au montant de la porte de la maison et d'y vivre d'une manière contraire à ce qui y est écrit en comptant sur la *mézouza* pour nous protéger.

La Thora (Nombres XXI, 9) rapporte un épisode curieux de la marche au désert. Une fois de plus, les Hébreux ont courroucé Dieu et une infestation de serpents venimeux se produit, provoquant de nombreuses victimes. Le peuple se repent et demande à Moïse de prier pour révoquer la plaie. Dieu dit à Moïse de fabriquer un serpent d'airain et de le dresser sur un poteau. Si quelqu'un est mordu par un serpent, qu'il regarde l'effigie et il vivra. Dans la huitième michna du troisième chapitre du traité Roch Hachana, les Sages enseignent :

> *« Est-ce que le serpent tue ou fait vivre ? Mais lorsqu'Israël lève les yeux vers En Haut et met son cœur au service de Dieu, il est guéri et sinon il se détruit. »*

Ce serait une grave erreur de croire qu'un simple regard vers le serpent d'airain aurait une vertu magique comme une espèce de contre-poison au venin du serpent. C'est l'intention orientant le cœur qui est efficace – ou non – pour obtenir de Dieu la guérison. Et cela est vrai pour toutes les *mitzvoth*.

Cela doit nous faire réfléchir afin de réaliser à quel point nous devons être attentifs dans nos pensées, nos paroles et nos actes à ne pas nous laisser piéger par la mentalité magique idolâtre qu'une piété mal informée risque de laisser pénétrer dans notre esprit. Il faut se répéter sans cesse que tout dépend de notre conduite et d'elle seule et que rien d'autre n'a le moindre pouvoir de remplacer notre responsabilité.

Valeur de la philosophie

Paragraphes 12 et 13

La philosophie est par essence athée. Elle soutient que le monde est incréé et nie la notion de Providence. Le monde fonctionne de manière autonome. Le mot « Dieu » désigne le système rationnel interne qui assure le fonctionnement du monde.

Le but avoué de rabbi Juda Halévi dans le livre du Kouzari est une apologie du judaïsme. Il vise à démontrer pourquoi et comment le judaïsme est supérieur aux autres religions. Rabbi Juda Halévi sait bien que le judaïsme n'entend pas convertir l'humanité entière à l'identité d'Israël, alors quelle sera la destinée de tous ces hommes et femmes qui auront rejeté l'idolâtrie ? Que doit croire et faire l'homme qui veut être bon et agréable à Dieu, mais qui n'est pas et ne veut pas devenir Juif ? S'il s'avère que les grandes religions que sont le christianisme et l'islam sont infectées par les germes de l'idolâtrie, alors peut-être la conception philosophique devient le dernier recours, elle qui reconnaît un dieu absolument transcendant et, comme tel, impassible et qui n'intervient pas dans le monde. La connaissance philosophique de Dieu est la plus parfaite à laquelle puisse atteindre la pensée humaine livrée à ses propres forces et elle est aussi débarrassée des préjugés, des superstitions et des croyances idolâtres. Alors, hors de la Thora, sans doute est-elle la meilleure possible !?

On pourrait penser que c'est à cela que tendent les propos du *'Haver*. Il a violemment critiqué le christianisme et l'islam. Son interlocuteur peut comprendre que ces religions sont donc condamnées sans appel à cause de leurs éléments idolâtres, donnant ainsi la préséance à la philosophie. Étonné, le Kouzari s'exclame :

> *§ 12. « Mais les chrétiens et les musulmans sont [pourtant] plus proches de vous que les philosophes ! »*

Il n'est pas raisonnable d'affirmer que les chrétiens et les musulmans sont pires que les philosophes en ce qui concerne la croyance en Dieu !

Le *'Haver* répond : En effet,

> *§ 13. « grande est la différence entre le tenant de la Thora et le philosophe. »*

On ne peut même pas comparer. Si on y regarde de près, on s'aperçoit que le philosophe est en réalité athée ; il n'a pas de dieu. On ne peut donc pas du tout le considérer comme un « croyant ». Lorsque le philosophe parle de « Dieu », le terme n'a pas pour lui le sens qu'il peut avoir pour un croyant. C'est une expression pratique pour désigner le « moteur » qui fait fonctionner le monde. C'est donc une pièce intégrante du monde, une dimension de la nature. Ce n'est en aucune façon un être conscient et volontaire, distinct du monde mais non indifférent au monde, omniscient et immuable. Pour le philosophe, le monde est un organisme vivant et ce qu'il appelle « Dieu » correspond à ce qui, en l'homme, s'appelle « intellect ».

Connaître « Dieu », pour le philosophe, n'a aucune dimension religieuse. Il ne recherche pas la proximité divine ni un quelconque attachement à Lui pour réaliser Sa volonté. Il veut seulement se parfaire dans la connaissance et la compréhension du monde et devenir intellectuellement meilleur. Intellectuellement, pas spirituellement ou moralement.

> *« Le philosophe ne Le cherche que pour connaître les choses selon leur nature réelle »* *(Ibid.)*

La métaphysique est pour lui un domaine de recherche au même titre que les autres sciences, comme la chimie ou l'astronomie. Pour comprendre comment le monde fonctionne, il faut aussi apprendre ce que « comprendre » signifie. Il faut aborder le domaine des sciences du vrai ; de l'essence des choses, de l'intellect lui-même et cette connaissance permet à l'intellect de l'homme, c'est-à-dire du philosophe, de s'unir à l'Intellect Agent, et en ce sens, il devient lui-même divin.

Le philosophe ne croit pas à la création du monde. Pour lui, le monde est incréé et donc il existe de toute éternité. Il est coéternel au Moteur qui l'actionne, c'est-à-dire l'Intellect Agent qu'il appelle Dieu.

Ni Créateur, ni Providence, ni Volonté, ni Juge – toute prière est inutile et vaine puisque personne ne l'entend. Tout culte est sans effet, et aucune aide n'est à attendre d'aucune force ou puissance qui pourrait secourir l'homme, car elle n'existe pas. La force impassible et

immuable qui régit le monde est sourde, aveugle et muette et elle agit de manière totalement impersonnelle.

Cette conception est donc non seulement radicalement athée ; elle est l'athéisme même. Tout ce qui fait sens pour l'univers de la foi lui est étranger, ni monde créé, ni rétribution ou sanction, pas de monde à venir, pas de justice ni de droiture, pas de sainteté, pas d'âme et pas de spiritualité. Un monde fonctionnant en vertu de lois immuables et impersonnelles, dont la connaissance permettrait à celui qui la possède de s'élever en quelque sorte au niveau du législateur. Sans doute n'y a-t-il pas là idolâtrie, mais peut-être est-ce encore pire.

Toutefois, fidèle à lui-même, rabbi Juda Halévi ne condamne pas la philosophie sans lui trouver aussi quelques points positifs.

> *« Bien qu'ils se soient tant écartés de la vérité, les philosophes sont néanmoins excusables, parce qu'ils ne sont parvenus à la métaphysique que par la méthode rationnelle. Et c'est à cela qu'elle les a menés. Ceux d'entre eux qui reconnaissent la vérité pourraient dire aux adeptes de la religion révélée ce que Socrate disait*[15] *: « ô peuple, cette science divine qui est vôtre, je ne la récuse pas, mais je déclare que je*

---

[15] Platon, *Apologie de Socrate*, 20de : « je le reconnais donc, Athéniens, je possède une science ... Quelle sorte de science ? Celle qui est, je crois, la science propre à l'homme. Cette science-là, il se peut que je la possède ; tandis que ceux dont je viens de parler en ont une autre qui est sans doute plus qu'humaine ; sinon, je ne sais qu'en dire ; car moi je ne la possède pas (οὐ γάρ δή ἐγωγε αυτήν ἐπίσταμαι) ». (trad. M. Croiset, « Les Belles Lettres »).

ne la possède pas ; ma science à moi n'est qu'une science humaine ».

Ils ne sont pas coupables, ces pauvres philosophes, de s'être à ce point fourvoyés. Eux, ils n'ont pas bénéficié de la révélation. Ne l'ayant pas reçue, ils ne peuvent admettre que d'autres l'auraient reçue et ils n'y croient donc pas. Ils ne disposent donc que de ce à quoi la raison humaine, la logique, les conduit. Ils ont donc appris qu'une force régissait le monde car rien ne peut se mouvoir de soi-même et pourtant le monde se meut. Il a donc bien fallu qu'un « Premier Moteur » mette tout en mouvement. Mais l'intellect humain ne peut pas concevoir qu'il puisse exister quoi ou qui que ce soit hors du monde (il ne peut pas même concevoir qu'il puisse y avoir un « hors du monde », car où serait-il situé ? Et si ce n'est pas un être physique qui nécessite un lieu pour y être, il ne peut être ni « dans » le monde ni « hors » du monde.) « Puissance » qu'il ne peuvent concevoir, qui crée, dirige, veille et se relie au monde qu'elle a créé, qu'elle dirige et sur lequel elle veille. Les philosophes ont donc réussi à se dégager du mensonge idolâtre, mais ils sont tout aussi loin de la vérité et de ce qu'elle enseigne.

Classement des croyances

Paragraphe 13 in fine

Afin de mettre de l'ordre dans les idées, rabbi Juda Halévi construit une sorte d'échelle des croyances avec le judaïsme pour étalon : quelle est la plus proche et quelle est la plus éloignée ?

Le christianisme et l'islam professent la croyance en un Dieu créateur et souverain, mais ils sont contaminés par l'idolâtrie. La philosophie est pure de ce côté, mais elle est en revanche athée. Et qu'en est-il des vrais idolâtres ? Ils ne nient pas l'existence divine. Sont-ils tous à mettre sur un pied d'égalité ?

Rabbi Juda Halévi traite de cette question d'une manière originale.

Il rappelle l'histoire de deux rois d'Israël qui ont instauré un culte idolâtre dans leur royaume, Jéroboam et Achab. Après le règne de Salomon, un schisme a divisé Israël en deux royaumes, le royaume du Nord dirigé par Jéroboam (et qui garde le nom d'Israël) et le royaume du Sud gouverné par Roboam, fils de Salomon qui prend le nom de royaume de Juda, resté fidèle à la Thora (en référence avec le verset des Psaumes « Juda Lui fut consacré »).

Jéroboam a placé des veaux d'or à Beth-El et à Dan qui servaient de centres cultuels à la place de Jérusalem (cf. I Rois XI-XIV).

Achab a quant à lui instauré le culte du Baal et a

persécuté les prophètes véridiques (cf. *ibid.*, chapitres XVI à XXI).

Jéroboam et Achab sont tous deux également accusés d'idolâtrie et de rébellion contre Dieu. Mais nous constatons aussi qu'Achab est jugé bien plus sévèrement. Le prophète Élie a âprement combattu Achab et les prophètes de Baal. Jéhu a été envoyé par un prophète détruire la Maison d'Achab et en effacer le souvenir. Cependant, ni Élie ni Jéhu n'ont agi contre les veaux de Jéroboam dont le culte s'est poursuivi sans être inquiété durant toute cette période. La différence de traitement de ces deux cas d'idolâtrie « officielle » nous mène à poser le principe d'une distinction entre les idolâtries elles-mêmes, qui restent graves toutes deux, mais n'ont pas les mêmes conséquences. Il existe un mode d'idolâtrie qui situe ses adorateurs en dehors d'Israël et il existe un mode d'idolâtrie dont les sectateurs restent néanmoins à tout point de vue membres du peuple d'Israël. Le premier est dévastateur ; il nie la Providence divine et sa souveraineté, reconnaissant des « forces » autonomes régissant le monde. C'est un polythéisme idolâtre au sens propre des termes. Le second est intérieur au judaïsme et consiste essentiellement en une approche erronée quant à la manière de servir Dieu. Rabbi Juda Halévi a déjà expliqué cet égarement en relation avec la faute de Veau d'or (Livre I, § 97). Il ne s'agit pas d'une transgression de toute la Thora mais d'une faute circonscrite à la fabrication d'une effigie à laquelle un culte est voué ; la Parole « tu ne te feras pas d'effigie ni aucune image… tu ne te prosterneras pas devant elles et ne leur vouera pas de culte » est bafouée –

mais elle seule.

> *« Jéroboam et son clan sont plus proches de nous ! Certes, ils adoraient des idoles mais c'étaient des Israélites circoncis, qui observaient le chabbat et les autres préceptes, à l'exception d'un petit nombre que les nécessités politiques ont amenés à transgresser, et ils reconnaissaient le Dieu d'Israël qui les avait fait sortir d'Égypte, à l'instar de ceux qui ont fabriqué le veau d'or dans le désert… »*

Jéroboam et les siens étaient « de bons Juifs » observant les commandements, croyant en Dieu, mais que des considérations socio-politiques ont induits en erreur *(« les nécessités politiques les ont amenés à transgresser »).* Les veaux érigés à Beth-El et à Dan étaient destinés à dissuader le peuple du Nord de monter en pèlerinage à Jérusalem qui était sous la souveraineté du royaume du Sud, royaume de Juda. Les gens de Jéroboam observaient pratiquement toutes les *mitzvoth*, contrairement à ceux d'Achab, véritables hérétiques qui rejetaient tout. Or donc, tous deux sont considérés comme idolâtres, leur faute est gravissime, mais il existe entre eux une grande différence.

Rabbi Juda Halévi situe donc Achab à une extrémité, très éloignée du judaïsme, alors qu'à l'autre extrémité, Jéroboam sera considéré comme très proche. Tous les autres, le christianisme, l'islam et la philosophie se retrouvent au milieu entre ces deux extrêmes.

Il y a là deux enseignements originaux ; d'une part, Jéroboam est plus proche du judaïsme que le christianisme et l'islam, bien que considéré comme idolâtre, parce que ces derniers sont à la fois proches et lointains :

> *« La plus grande supériorité que chrétiens et musulmans peuvent avoir sur eux (le parti de Jéroboam) c'est d'avoir rejeté les idoles. Mais, depuis qu'ils ont changé le lieu d'orientation des prières et cherché le divin là où il ne se trouve pas, qu'ils ont en outre altéré la plupart des préceptes traditionnels[16], ils se sont considérablement éloignés de nous. »*

Ces deux religions ont certes écarté les idoles et croient en la révélation de Dieu aux hommes, mais elles se sont détournées d'Eretz Israël et ont rejeté la plupart des *mitzvoth*, s'éloignant ainsi du judaïsme d'une manière significative.

Par ailleurs, la philosophie est préférable à l'idolâtrie. Certes, la philosophie est athée avec tout ce que cela signifie, mais elle est quand même préférable au polythéisme idolâtre transformant les forces de la nature en autant de divinités. Si l'on peut dire, il vaut mieux ne pas croire en Dieu que de croire aux dieux. L'expérience historique montre que l'idolâtrie s'accompagne de cruauté

---

[16] Ch. Touati propose de traduire *mitzvoth chim'iyoth* par « préceptes d'obédience ». Littéralement, il s'agit des commandements dont on n'aurait pas connaissance si on ne les avait pas *entendus* contrairement à ceux régissant, par exemple, le fonctionnement de la société (NdT).

et d'immoralité dont la philosophie ne peut être accusée.

Pour résumer, le classement s'établit comme suit :

Au plus bas de l'échelle, le mensonge le plus grand, c'est l'idolâtrie – Achab et son parti.

Vient ensuite la philosophie, pure d'idolâtrie mais négationniste quant à la création et à la providence.

Au-dessus de la philosophie, le christianisme et l'islam, qui croient en la création et en la providence mais rejettent les commandements.

Au-dessus, Jéroboam et son parti, qui croient en Dieu et en acceptent les commandements, bien qu'ils en transgressent certains.

Au sommet de l'échelle, le judaïsme, fidèle à Dieu et à Sa Thora, sans concessions.

Annexe – Statut des Libéraux

Que peut-on dire des Libéraux, en suivant la méthode d'analyse proposée par rabbi Juda Halévi ?

Rabbi Juda Halévi adopte à l'égard de Jéroboam et de son parti une attitude très indulgente. Jéroboam a tout au plus cherché une alternative au Temple de Jérusalem pour des raisons politiques qui l'ont mené à faire fauter Israël en instituant le culte des veaux. Mais en vérité, il n'a pas rejeté Dieu. Le royaume du Nord reste membre du peuple d'Israël, ses habitants sont circoncis, ils respectent le chabbat et d'autres *mitzvoth* et restent fidèles à tous les

articles de la foi d'Israël, y compris la Révélation et la Providence, mais pratiquant un culte erroné qui comporte la transgression de l'interdit d'idolâtrie. C'est certes très grave, mais cela ne les place pas en dehors d'Israël. Ce ne sont pas des hérétiques. Rabbi Juda Halévi illustre leur errance par deux exemples :

> *§ 14. « Ils ressemblaient à un homme qui, soit par nécessité soit sous le coup de la passion, épouserait sa sœur, mais se soumettrait aux lois relatives au mariage que Dieu a prescrites, ou bien à un homme qui mangerait du porc mais observerait les règles de l'abattage, s'abstiendrait de manger le sang et se conformerait aux autres prescriptions alimentaires qui ont été ordonnées. »*

Cette manière de faire qui consiste à choisir parmi les commandements ceux qui conviennent et à en rejeter d'autres rappelle l'attitude du judaïsme réformé. Ses partisans sont des Juifs croyants, faisant décidément partie du peuple d'Israël, mais ils sont trompés par diverses considérations liées à « l'air du temps » ce qui les conduit à considérer certaines *mitzvoth* comme devenues obsolètes. Ils décident donc de ce qui les engage ou non, de ce qui convient en ce temps-ci ou non. Ils croient que Dieu nous a donné la Thora mais que néanmoins l'homme possède le droit de choisir et de décider de ce qu'il pratique et de ce qu'il ne pratique pas. Les *mitzvoth* sont

essentiellement de caractère social et non *chim'ioth*[17], ce qui les éloigne nécessairement de la religion.

Il semble légitime de les comparer au parti de Jéroboam. Ils sont totalement dans l'erreur, mais ils ne sont pas idolâtres et ne se sont pas exclus du peuple d'Israël. On ne peut pas manger à leur table et on ne peut pas interroger leurs rabbins pour connaître la *halakha*, mais ils sont néanmoins encore « dedans ». Il faut les considérer comme des Juifs tombés dans l'erreur.

[17] Voir la note précédente (NdT).

Les Noms divins – approfondissement

Paragraphe 15

Rabbi Juda Halévi traite des Noms divins en divers endroits de son livre. Chaque fois, il le fait en introduction d'une notion profonde qu'il cherche à expliquer.

Rabbi Juda Halévi revient dans le paragraphe 15 sur le rapport entre le Tétragramme YHVH et le Nom *Elohim*, cette fois de manière différente et plus approfondie que précédemment (§§ 1 à 3 ci-dessus).

Considérant la façon dont rabbi Juda Halévi traite des Noms et attributs divins, nous devons nous interroger sur ses choix d'organisation des éléments du sujet. En effet, au lieu d'être concentrés de manière cohérente en un seul endroit, ils sont dispersés en plusieurs endroits : au début du Livre II, §§ 1 à 8, au début du livre IV, §§ 1 à 3 et à nouveau au § 15, sans que la raison en soit bien apparente.

Pour tenter d'en rendre compte, il faut rappeler la structure générale du Livre du Kouzari :

Le Livre I traite de la spécificité du peuple d'Israël et de la dimension divine dont il est porteur. Le Livre II traite de la spécificité d'Eretz Israël. Le Livre III traite des caractéristiques de l'homme pieux (le 'Hassid) et de la tradition orale de la Thora. Le livre IV explique de manière plus approfondie la nature du lien entre Dieu et l'homme.

Au début du Livre II, avant d'aborder le sujet de la spécificité de la Terre d'Israël, il a jugé opportun de

commencer par disserter sur les attributs de Dieu ; sans doute voyait-il là une préface nécessaire. Rappelons brièvement ses propos dans ces paragraphes en recommandant toutefois au lecteur de les réexaminer de près dans leur contexte original.

Les attributs divins se partagent en trois catégories : les attributs d'action, les attributs de relation et les attributs négatifs. Les attributs d'action décrivent les interventions du Créateur qui influencent les destinées humaines. Ils s'expriment par des formules telles que « miséricordieux et compatissant », « qui appauvrit et enrichit », etc. Les attributs de relation expriment la vénération et la reconnaissance que les hommes éprouvent à l'égard de Dieu, tels que « béni et source de bénédiction », loué, saint, haut et exalté, etc. Les attributs négatifs visent à éviter les malentendus Le concernant. Ils n'affirment rien mais excluent leur contraire. Dire de Dieu qu'il est « vivant » n'a d'autre signification que nier qu'Il puisse être « mort », bien qu'Il ne soit pas vivant à la manière dont nous comprenons ce que vivre signifie. « Un » vise à nier qu'il puisse y avoir en Lui quelque multiplicité que ce soit, bien que nous ne puissions pas vraiment comprendre Son unité. Ce n'est qu'après avoir appris les attributs d'action, c'est-à-dire le fait que Dieu agit dans le monde et qu'Il le régit, qu'Il est « miséricordieux et compatissant », « juge », « jaloux et vengeur », « vaillant », etc., que nous pouvons comprendre qu'il est un certain lieu dans le monde où Il agit d'une manière plus intense. Autrement dit, si nous ne

savions pas que Dieu agit dans le monde, nous ne pourrions pas comprendre l'importance et la signification de la Terre d'Israël. Il ne suffit pas de savoir que le monde a un Créateur et qu'Il est présent en « arrière-plan » ; il faut comprendre aussi qu'Il agit dans le monde et qu'Il le régit. Qu'il existe donc un lieu particulier où Son action est objectivement perceptible.

Ainsi en est-il aussi du début du Livre IV. Il aborde ici la nature du lien entre le Créateur et la créature, l'homme. Elle ne trouve son expression que dans le judaïsme. Pour pouvoir traiter le sujet en profondeur, rabbi Juda Halévi commence par souligner les différences entre les différentes conceptions qui s'affrontent dans son environnement culturel : la philosophie, le christianisme et l'islam d'une part et le judaïsme d'autre part. Il passe en revue la manière dont la Bible traite de l'idolâtrie de Jéroboam et d'Achab (§§ 10 à 13). Pour établir son classement des « croyances » (§ 14), rabbi Juda Halévi a commencé par expliquer les Noms YHVH et *Elohim*. Ce dernier désigne la divinité dont tout homme peut reconnaître l'existence. C'est la compréhension du fait que le monde n'existe pas par lui-même mais qu'il a un Créateur, sans qu'on puisse toutefois comprendre ce qu'Il est. Toutes les langues possèdent des mots désignant la divinité et toutes les religions affirment leur foi en Dieu et en Sa puissance mais sans pouvoir en donner une définition claire ni rien dire quant à Sa nature. Cela, parce qu'il n'existe pas de relation entre l'homme et Dieu *(Elohim)* en tant qu'Il est transcendant au monde. Par

contre, le Tétragramme, YHVH, est Son nom propre. D'une certaine manière, l'extension indéfinie représentée par le Nom *Elohim* se trouve réduite. C'est parce qu'on passe de la notion abstraite et vague de « Dieu » à une dimension plus précise et personnelle ; Celui qui est le Dieu de tous est en même temps compris comme étant « mon Dieu ». YHVH exprime la relation d'immanence du Dieu qui parle avec les hommes et qui les entend Lui parler. Il existe alors une relation véritable parce que réciproque entre Lui et l'homme. La classification et la gradation établie par rabbi Juda Halévi devient maintenant compréhensible : Achab nie même ce que représente le Nom *Elohim*. Le philosophe, lui, reconnaît *Elohim* et Sa puissance, mais conteste toute relation entre Lui et le monde. Le christianisme et l'islam admettent une relation entre Dieu *(Elohim)* et l'homme, mais réduisent les obligations de l'homme envers les commandements divins. La foi de Jéroboam admet l'existence d'une relation entre Dieu et l'homme qui impose à ce dernier des obligations mais il choisit celles qu'il accepte et en rejette d'autres. Le judaïsme récapitule l'ensemble des attitudes positives précédentes, rejette catégoriquement toutes celles qui sont négatives et assume toutes les obligations de la Thora. À présent, ces différents niveaux de la foi ayant été élucidés, rabbi Juda Halévi peut aborder la différenciation entre ce que représentent les Noms *Elohim* et YHVH pour le Juif lui-même.

YHVH et Elohim

Les Noms YHVH et Elohim *ne représentent pas deux « forces » différentes. La source des épanchements divins est unique mais ils sont reçus différemment selon qui les accueille. Le Nom YHVH sera réservé à la désignation de l'épanchement divin accueilli de la manière la plus plénière par l'homme.*

Une écoute attentive des propos de rabbi Juda Halévi concernant les Noms YHVH et *Elohim* pourrait conduire à un malentendu si l'on venait à en conclure qu'il existerait dans le monde deux instances souveraines : l'une, *Elohim*, serait responsable de la création du monde et de la stabilité des lois de la nature (instance reconnue et admise par le philosophe de manière presque parfaite mais non en tant que créatrice) ; l'autre, *Hachem*, YHVH, qui entre en relation avec l'homme et lui donne des commandements, qui veille sur le monde et s'occupe des hommes. C'est Lui qui a fait choix du peuple d'Israël et de la Terre d'Israël. Selon cette conception, l'instance nommée *Elohim* serait divinité universelle s'imposant au monde entier et à l'humanité entière, tandis que YHVH serait le Dieu des Hébreux qui ne se serait dévoilé qu'à eux et auquel eux seuls seraient redevables.

Une telle conception est bien plus facile à comprendre pour les idolâtres. Les choses semblent mieux ordonnées. Une instance distincte pour chaque chose, chacun se choisissant celle qu'il veut honorer. Ainsi, tout est clair et simple.

Pour extirper radicalement cette compréhension totalement erronée, pour souligner qu'il n'est nullement question de deux instances différentes et que *Hachem* (YHVH) est Lui-même *Elohim*, rabbi Juda Halévi se sert de la parabole de la lumière du soleil :

> *§ 15. « Je voudrais te faire comprendre cela en te donnant en exemple le soleil ; il est unique mais les ensembles matériels qui reçoivent sa lumière sont divers. Ceux qui la reçoivent le plus parfaitement sont, par exemple, l'air pur et l'eau ; en eux sa lumière est appelée "lumière perçante". Dans les pierres fines et les surfaces polies, par exemple, elle est appelée "claire lumière" ; dans le bois et dans la terre etc., elle est appelée "lumière visible" ; enfin dans toutes les choses en général, elle est appelée tout simplement "lumière" sans spécification. »*

« Le soleil est unique, dit-il, mais les ensembles matériels qui reçoivent sa lumière sont divers. » L'émanation depuis la source est identique pour tous, mais la qualité de sa réception dépend de qui reçoit. Certains sont entièrement investis par la lumière qui les traverse de part en part, comme l'air, l'eau, les pierres précieuses transparentes. D'autres étincellent et renvoient la lumière. D'autres, enfin, sont seulement éclairées et rendues visibles par la lumière qui ne les traverse pas et qu'ils ne réfléchissent pas.

Le soleil, source unique de lumière pour le monde

tient lieu dans la parabole de ce qu'est Dieu dans la réalité. Le Dieu Un épanche Sa lumière et Sa bénédiction de manière égale pour tous mais chacun la reçoit à la mesure de ses capacités. Et il ajoute :

> *« La "lumière en général" correspond au Nom* Elohim*, comme nous l'avons déjà expliqué. La "lumière perçante" correspond au Nom YHVH, qui est nom propre. »*

La conception erronée selon laquelle il y aurait deux instances distinctes, *Elohim* et YHVH, provient de la différence entre les récepteurs :

Certains sont aveugles à la lumière comme ceux qui ne reconnaissent pas même l'existence de Dieu. Ce sont les idolâtres qui admettent des forces multiples qu'il conviendrait d'honorer pour se concilier leurs faveurs mais qui nient l'existence d'un Dieu Créateur et Providence.

Certains perçoivent la lumière mais n'en identifient pas la source unique. C'est comme si le soleil, caché par les nuages, était – pour eux – invisible. Telle est la conception des philosophes qui reconnaissent l'existence d'une instance dirigeante et agissante, existence qui impose peut-être à l'homme la notion des vertus ; mais ils n'admettent pas qu'elle ait une volonté, qu'elle soit Providence et puisse entretenir une relation personnelle avec le monde et l'homme et parler à ce dernier.

Au-dessus de ce niveau, les deux religions classiques sont comme l'homme percevant la lumière et sa source

mais celle-ci l'inonde et l'enveloppe sans le pénétrer. Elles reconnaissent Dieu *(Elohim)* et Sa puissance, elles admettent même une relation directe entre Dieu et le monde mais restent sourdes à Ses commandements et ne peuvent donc pas s'attacher à Lui.

Au-dessus d'elles se situe le statut de Jéroboam. Il est quant à lui transpercé par la lumière et entretient avec Dieu une relation intime. Mais il reste en même temps séparé de Lui parce qu'il se refuse à accepter tous les commandements divins, créant ainsi un écran séparateur.

Le niveau le plus élevé est celui du Juif, plus exactement celui du Juif parvenu à la plénitude (le 'hassid) et devenu digne de la prophétie. Il est totalement investi par la lumière divine sans que subsiste le moindre recoin d'ombre. La lumière ainsi reçue est appelée du Nom d'*Hachem*, YHVH.

> *« La "lumière en général" correspond au Nom* Elohim*, comme nous l'avons déjà expliqué. La "lumière perçante" correspond au Nom YHVH, qui est nom propre. »*

La lumière divine est unique et identique mais certains en sont pénétrés et d'autres y sont insensibles. Celui qui croit à la Providence individuelle voit et ressent en permanence la manière dont le Saint béni soit-Il le dirige et lui fait rencontrer toutes sortes de « messagers ». Il perçoit la présence divine à ses côtés à chaque instant. À l'inverse, celui qui n'y croit pas ne ressent rien. Il traverse des séries de hasards et il vit avec un sentiment de

solitude. Il ne permet pas à la lumière divine de l'atteindre.

Le croyant voit en toute chose la Providence divine, que ce soit dans ses affaires personnelles ou que ce soit dans les affaires du monde. L'athée ne voit rien de divin dans le monde. De son point de vue, tout est donné au déterminisme naturel et aux concours de circonstance. Cela peut être comparé aux émissions de radio qui émettent en permanence. Mais pour les capter, il faut disposer de l'appareil adéquat réglé sur la bonne fréquence. Si on n'allume pas l'appareil, l'émetteur a beau fonctionner parfaitement, on ne capte rien. Celui que la lumière divine traverse est relié à la source spirituelle de l'univers. Il vise et se prépare à être digne d'entendre la parole divine dans le monde.

> *« Ces êtres tirent leur origine de la descendance d'Adam et ont leur source en lui, comme nous l'avons déjà expliqué* (voir Livre I, § 95)*. D'âge en âge et de génération en génération, les élus, cœurs de l'humanité, se succèdent les uns aux autres ; à l'exception de ce cœur de l'humanité, la masse des hommes de ce bas-monde est exclue, en tant qu'écorces, feuilles, résines, etc. La divinité de ce cœur est appelée d'un nom particulier : YHVH. »* (Ibid.)

Ce n'est qu'en relation à ces hommes-là, dignes d'accueillir la lumière qui les pénètre entièrement que Celui qui est Dieu est appelé du Nom YHVH.

Les Noms de la Genèse

Le changement de Nom entre le premier et le deuxième chapitre de la Genèse a lui aussi la même cause : ce n'est qu'après la création de l'homme que Dieu peut être pleinement présent au monde.

La question des différences entre la description de l'œuvre des six jours dans le premier chapitre et celle du deuxième chapitre est bien connue, et on souligne en particulier la différence entre les Noms divins dans ces deux chapitres. Seul le Nom *Elohim* apparaît tout au long du premier chapitre alors que dans le deuxième les deux Noms *Hachem* et *Elohim* sont associés en un Nom composé : *Hachem-Elohim*. Pourquoi ? (Voir ci-dessus au début du Livre IV, et l'explication de la position de Rachi dans son commentaire sur la Thora.)

L'explication de rabbi Juda Halévi est pleine d'intérêt : tant que l'homme, finalité de la Création, n'a pas été créé, lui qui est seul à pouvoir saisir le divin et la « lumière perçante » de façon plénière, l'épanchement divin ne peut pas réaliser entièrement sa vocation. Le Nom YHVH ne peut s'exprimer que dans un monde où la présence humaine est là pour l'accueillir. C'est pourquoi, ce premier récit est tout entier à l'indice du Nom *Elohim* seul.

« Parce qu'Il S'est attaché à Adam, après l'achèvement de l'œuvre du Commencement, le nom Elohim a été joint à YHVH *: il est dit alors :*

> YHVH-Elohim[18] *; comme nos maîtres l'ont dit : un nom complet sur un monde complet. C'est que le monde n'a atteint sa plénitude qu'avec Adam, cœur de toutes les créatures qui l'ont précédé. »*

Cet enseignement de rabbi Juda Halévi fait écho à la phrase qui s'énonce comme un dicton : « il n'est pas de roi sans peuple ». Le règne du plus grand, du plus « royal » des rois ne peut s'exprimer que s'il a un peuple, des sujets qui reconnaissent sa souveraineté. Si le roi n'a pas sur qui régner, en quoi consiste sa royauté ? Ce n'est donc nullement porter atteinte à Son honneur que de dire qu'Il a « besoin » de l'homme et du peuple d'Israël pour régner sur eux. Certes, « *Hachem* règne (au présent), *Hachem* a régné (de tout temps) et *Hachem* règnera pour toujours », mais la royauté est pour ainsi dire couronnée d'en-bas. C'est le peuple qui se donne son roi. C'est aussi la signification du poème liturgique *Adon 'Olam*, Maître du monde :

« Maître du monde qui régna avant qu'aucune créature ait été créée » – certes, le Créateur était souverain avant même la création, mais ce n'est qu'après celle-ci que Sa souveraineté se réalise : « lorsque tout a été fait par Sa volonté, alors il a été appelé du nom de roi. » Ce n'est qu'une fois la création réalisée que Ses créatures ont appelé leur Créateur du nom de roi.

Il est donc compréhensible que la manifestation de

---

[18] Genèse, Il, 4.

Dieu *(Elohim)* dans le monde dépend de la capacité de la créature à recevoir l'épanchement divin. Le Nom de Dieu change, pour ainsi dire, en fonction de la préparation des créatures ; chacune parvient à saisir une intensité différente de l'épanchement divin et de la lumière divine qui provient d'une source unique. « Un nom entier pour un monde entier. » Lorsque le monde est entier, alors Dieu peut s'y manifester avec toute Sa lumière.

La Face de Dieu

Explication de la discussion de Moïse avec Dieu après la faute du Veau d'or.

Rabbi Juda Halévi explique une discussion entre Moïse et Dieu après la faute du Veau d'or d'après la différence entre la lumière perçante et la lumière extérieure dans la manière dont Il Se manifeste dans le monde. À première lecture, cette discussion est absconse. Après la faute du Veau d'or, Dieu dit à Moïse : « Ma Face ira et Je te laisserai tranquille. » Moïse répond : « si ce n'est pas Ta Face qui ira, ne nous fais pas monter d'ici. » (Chémoth XXXIII, 14-15) Qu'est-ce à dire ?

Rabbi Juda Halévi explique :

« C'est le nom YHVH qui est signifié par panim *(Face) dans les textes suivants : Ma Face ira..., si ce n'est pas Ta Face qui ira... C'était précisément le but recherché par Moïse lorsqu'il a dit : qu'Adonaï marche au milieu de nous (ibid., XXXIV, 9). »*

La manifestation plénière de Dieu au sein du peuple d'Israël – le Nom YHVH – est appelé « Face ». Après la faute du Veau d'or, Dieu fait savoir à Moïse qu'Il va retirer l'épanchement plénier de la lumière perçante et continuera de conduire Israël de loin. Moïse s'oppose à ce projet et demande à Dieu de maintenir Sa pleine Présence au sein du peuple.

L'étincelle juive

Pour rabbi Juda Halévi, la lumière perçante se rapporte seulement à quelqu'un qui est parvenu à la révélation prophétique. Le hassidisme a élargi cette notion à tous les Juifs. Chaque Juif possède la qualité qui permet à la lumière perçante de le pénétrer et il a en lui ce qu'on appelle « l'étincelle juive »[19]. L'âme de tout Juif possède une disposition spirituelle particulière qui lui permet d'établir une relation avec Dieu. Nous ne sommes pas en mesure de comprendre pourquoi une personne éloignée du judaïsme décide soudain de « revenir », d'étudier la Thora, de pratiquer les *mitzvoth*. Plus encore : il nous arrive souvent de rester ébahis devant des récits et des

---

[19] Cf. l'ouvrage de base de la *hassidouth* de Habad, le *Tania*, du fondateur du mouvement, rabbi Schnéour Zalman de Liadi, chapitres 1 et 2. Il écrit (traduction partiellement empruntée à l'édition française de 1975) : « en tout Juif, qu'il soit juste ou méchant, se trouvent deux âmes, ainsi qu'il est écrit (Isaïe LVII, 16) : "les *néchamoth* que J'ai faites", faisant allusion à deux âmes. L'une qui a pour origine la *kelipa*... et la deuxième âme en Israël est véritablement une part divine d'en haut (Job XXXI, 2). » C'est, me semble-t-il, une idée qui apparaît pour la première fois ici, chez rabbi Juda Halévi lorsqu'il parle de la lumière perçante. Le rav Kook mentionne aussi ce thème à plusieurs reprises. Voir, par exemple, la fameuse lettre 555 où il parle de la *ségoula* (spécificité innée) et du libre arbitre.

témoignages concernant des Juifs qui ont découvert leur judaïsme contre toute probabilité tant ils en étaient éloignés. Ce n’est que parce que cette étincelle divine présente en leur âme a fait son travail !

Le Nom YHVH dépasse l'entendement

Paragraphe 15

> *Le Nom* Elohim *est accessible à la raison mais le Nom YHVH se situe à un niveau supérieur à l'entendement.*

Rabbi Juda Halévi rajoute un deuxième niveau à l'explication précédente.

Une autre différence importante existe encore entre les Noms YHVH et *Elohim*. Ce dernier représente ce que l'homme peut saisir du divin par ses propres forces intellectuelles, par la simple logique, sans aucune intervention externe. C'est pour cela que les philosophes sont parvenus à un haut degré de connaissance de Dieu *(Elohim)*. Par contre, ce que représente le Nom YHVH est inaccessible à l'intelligence seule. S'il ne bénéficie pas d'une révélation particulière, l'homme livré à lui-même ne peut le saisir.

C'est aussi la raison pour laquelle le Nom YHVH est inconnu hors d'Israël. Lorsqu'un homme des nations parle de Dieu, c'est à *Elohim* qu'il pense. Ainsi le pharaon répond-il à Moïse (Chémoth V, 2) : je ne connais pas *Hachem* (YHVH). Un autre pharaon a dit à Joseph (Genèse XLI, 38) : « existe-t-il un autre homme en qui réside l'esprit d'*Elohim ?* » Ou encore (*ibid.*, 39) : « après qu'*Elohim* t'a fait savoir tout cela… »

Celui qui obtient le niveau prophétique et la relation personnelle fait l'objet d'une expérience unique en son

genre :

> *« Quant à la notion exprimée par YHVH, elle n'est pas saisie par la raison mais par le regard prophétique, vision par laquelle l'homme en arrive presque à se détacher de son espèce et à se joindre à celle des anges, et un autre esprit vient résider en lui … Alors les doutes que l'homme entretenait auparavant sur* Elohim *s'effacent de son cœur et il raille les raisonnements dont il usait pour parvenir à la connaissance de la souveraineté et de l'unité divines. Il se transforme alors en servant fidèle, passionnément épris de l'objet de son adoration, prêt à donner sa vie dans son amour, en raison de l'intense dilection qu'il éprouve dans son attachement à Lui, ainsi que du malheur et du dommage qu'il subit en étant éloigné de Lui. »*

YHVH Se révèle à Israël

La Thora use du Nom YHVH pour décrire la révélation d'*Hachem* aux patriarches et à Israël ; pour la révélation aux autres nations, elle use du Nom *Elohim*.

Rabbi Juda Halévi a formulé ci-dessus la différence entre le Nom YHVH, « lumière perçante » qui investit l'homme dans toute l'envergure de sa personnalité et le Nom *Elohim*, « lumière extérieure » qui n'a pas de véritable relation avec l'homme.

Il est intéressant de comparer les occurrences

respectives des deux Noms dans la Thora et d'avoir ainsi une confirmation pratique de la pertinence de l'analyse de rabbi Juda Halévi : quand la Thora use-t-elle du Nom *Elohim* et quand use-t-elle du Nom YHVH* ?

La différence peut être déjà remarquée dans la manière dont la Thora décrit des situations où Dieu parle à l'homme.

Lorsqu'Il s'adresse aux patriarches et à leur descendance, le Nom qui préside au récit est YHVH, mais lorsqu'Il s'adresse à quelqu'un des nations, c'est le Nom *Elohim* qui est employé :

En Genèse VI, 13, la Thora décrit Dieu s'adressant à Noé : « *Elohim* parla à Noé. » En Genèse VIII, 15 : « un ange d'*Elohim* interpella Hagar depuis le ciel. » Mais lorsque la parole est adressée à Abraham : « un ange d'*Hachem* (YHVH) l'appela. » Lorsqu'Abimelekh manifeste des visées sur la femme d'Abraham qui est son hôte, Dieu lui rend une visite nocturne (Genèse XX, 3) : « *Elohim* vint à Abimelekh dans le songe de la nuit. » Et plus loin (ibid., verset 6) : « *Elohim* lui dit dans le rêve. » Lorsque Laban se lance à la poursuite de Jacob et de sa famille qui fuyaient son hostilité (ibid., XXXI, 24) : « *Elohim* vint à Laban l'Araméen dans le songe de la nuit. » Joseph dit à pharaon (ibid., XLI ; 25) : « ce qu'*Elohim* fait, Il l'a dévoilé à pharaon. » Le vicieux Bileam se vante auprès des

* Il est important de noter, toutefois, qu'il ne s'agit nullement de prétendre expliquer ici les versets cités et l'évocation des Noms qui y figurent. Ils doivent tous être expliqués dans leur contexte spécifique et de manière appropriée. Le propos se limite ici à indiquer l'orientation générale qui peut en être déduite.

émissaires de Balaq (Nombres XXII, 8) : « dormez ici cette nuitet je vous donnerai demain la réponse qu'*Hachem* (YHVH) m'aura dictée. » Mais en vérité (ibid., verset 9) : « *Elohim* vint à Bileam. »[20]

Il est donc parfaitement clair que chaque fois qu'Il Se dévoile à veux qui lui sont proches, c'est le Nom YHVH qui apparaît, tandis qu'aux autres c'est sous le Nom *Elohim* qu'Il leur parle. C'est une preuve de ce que rabbi Juda Halévi avance : la différence entre les deux modes de révélation dépend des destinataires. Certains ne sont pas capables de se relier à Lui de manière totale (ou n'en sont pas dignes) et leur relation est de ce fait limitée, alors que ceux qui s'attachent à Lui de tout leur être bénéficient d'une lumière pénétrante qui les illumine de toute sa puissance.

Cependant, il reste à comprendre le fait que ces personnages extérieurs à la révélation du Nom YHVH fassent malgré tout l'objet d'une relation directe de la part de Dieu. Comment peut-on la rapporter au seul Nom *Elohim*, alors que celui-ci n'est pas supposé entrer en relation avec les créatures ?

Une explication plausible consiste à dire que ce Nom n'est pas employé dans ces cas-là dans son sens habituel. Il y a là de manière évidente une relation aux hommes mais *Elohim* ne vise pas alors le divin en tant qu'Il est radicalement transcendant au monde et sans lien avec lui et les créatures qui le peuplent. Mais ce n'est pas non plus

---

[20] Cette dernière remarque provient de l'ouvrage du rav Toledano sur le *Kouzari*, page 209.

la relation de proximité qu'Il entretient avec Ses élus. C'est une parole critique et sévère qui s'énonce soudain, avec une certaine brutalité, comme un décret qui ne peut pas se discuter. Ce n'est pas de la nature de la parole prophétique qui est parole de bienveillance et de préoccupation, même lorsqu'elle formule des mises en garde précisément parce qu'Il recherche le bien de Ses proches. La parole est unilatérale, même lorsque l'interlocuteur paraît pouvoir répondre et se défendre et il se trouve alors rabroué sans ménagement. C'est cette différence qui se manifeste par l'emploi du Nom *Elohim* au lieu du Nom YHVH. Cela nous permet de comprendre aussi les versets par lesquels commence la paracha de Béchala'h et où c'est le Nom *Elohim* qui est employé ; ils concernent Israël appelé alors de manière neutre « le peuple » (Chémoth XIII, 17) :

> *« Lorsque pharaon renvoya le peuple,* Elohim *ne les conduisit pas par le chemin du pays des Philistins, bien qu'il soit proche, parce qu'*Elohim *a dit "de peur que le peuple se ravise en voyant la guerre et retourne en Égypte". Et* Elohim *fit faire détour au peuple par le chemin du désert de la mer des Joncs (populairement « la mer Rouge), et c'est en arme que les Enfants d'Israël montèrent d'Égypte. »*

Pourquoi n'est-ce pas le Nom YHVH qui est employé ici ? Il s'agit pourtant de la Providence divine intervenant en faveur d'Israël et non d'une entité divine impersonnelle

agissant au travers des lois de la nature[21].

L'explication avancée ci-dessus rend compte aussi de ce que la Thora raconte ici. Il s'agit d'une manière de régir les destinées du peuple d'une manière sévère. Le peuple sort d'Égypte, certes, mais parce qu'il en est pour ainsi dire chassé. Le « peuple » est en porte-à-faux avec le projet divin de mettre fin à l'exil et ne participe pas de manière volontaire à sa propre libération. Il n'est pas prêt à se mesurer aux difficultés qui ne manqueront pas de surgir s'il devait entrer d'emblée dans le pays d'Israël. La Providence agit donc ici en quelque sorte à l'harmonique des incertitudes, voire des doutes, du « peuple » en attendant que sa confiance en Dieu se raffermisse et qu'il accepte de relever le défi de sa destinée historique.

Le dieu des philosophes

Selon rabbi Juda Halévi, le dieu des philosophes est Celui que la Thora désigne du Nom d'Elohim

Certains prétendent que rabbi Juda Halévi se réfère à la théologie philosophique comme théorie erronée. Ce que les philosophes visent en parlant de Dieu ne serait qu'une conception simpliste et fausse et serait sans rapport avec le divin authentique.

[21] Rabbi Isaac Arama, auteur du commentaire *'Aqédat Yitz'haq*, répond à cette question en expliquant que ces versets expriment certainement la manière dont pharaon se représente les événements relatés. Il ne connaît pas, quant à lui, les voies de la Providence divine (YHVH) et ces versets n'expriment pas la vérité des événements mais leur interprétation par le pharaon.

Il me semble que tel n'est pas le cas. Considérant ses propos en plusieurs endroits du livre, il apparaît que rabbi Juda Halévi éprouve un réel respect à l'égard de la conception philosophique du divin ainsi que pour la personne même des philosophes. Selon lui, ceux-ci sont parvenus par leur effort intellectuel au maximum de ce que la pensée humaine peut saisir par ses propres forces en dehors d'une authentique révélation ; ils sont ainsi devenus, grâce à cela, moralement meilleurs que la moyenne des hommes. Lorsque rabbi Juda Halévi parle de la philosophie et des philosophes, il ne les critique ni ne les attaque, mais il se contente de souligner qu'ils sont restés en dehors de la révélation et que c'est cela seul qui les a empêchés d'atteindre à la véritable connaissance de Dieu. S'ils avaient pu bénéficier d'une révélation, ils auraient immédiatement compris que plusieurs de leurs hypothèses étaient fausses. Il n'y a donc pas lieu de leur en faire reproche, puisqu'ils ne sont pas directement responsables de leur carence. Certes, ils ne considèrent pas Dieu comme créateur ; pour eux le monde est incréé, existant « depuis toujours ». Mais c'est parce qu'ils sont incapables d'admettre la possibilité d'une relation entre l'entité divine considérée dans son impassibilité impersonnelle et dénuée de volonté comme susceptible d'entretenir la moindre relation vraie avec qui ou quoi que ce soit. Il n'en reste pas moins qu'il est, certes mécaniquement, cause première du monde, puisqu'il est logiquement impossible de concevoir une chaîne causale infinie. C'est en ce sens qu'ils le désignent sous les espèces

de « l'Intellect Agent » qui source de toute possibilité de science[22]. Ce « dieu des philosophes », force qui meut et maintient le monde, l'Intellect et la sagesse merveilleuse du monde en toutes ses parties, l'Infini insaisissable, c'est le Dieu *Elohim* en qui croit le judaïsme, étant entendu qu'Il est aussi pour lui Créateur du monde *ex nihilo*. Étant entendu aussi que pour le judaïsme, en plus de cette dimension qu'il partage en quelque sorte avec le philosophe, Dieu (YHVH) parle avec les hommes, leur donne des commandements (c'est-à-dire qu'Il attend d'eux qu'ils participent activement à leur histoire et ne soient pas des adorateurs passifs) ; Il veille sur Son monde (Providence) et sait tout ce qui s'y passe et s'y intéresse et les hommes, pourvu qu'ils le veuillent, peuvent être en relation avec Lui et s'attacher à Lui. Et puisque Dieu est Un, il s'agit du même Dieu, bien que tous les hommes ne soient pas en mesure de le reconnaître et pourtant cette reconnaissance ne dépend que d'eux-mêmes. (Cf. les explications ci-dessus et en particulier sur le § 14.)

---

[22] Cf. Kouzari, Livre v, paragraphe 3 et suivants.

Connaissance par expérience

La connaissance par expérience concrète produit une foi plus forte que celle qui est induite par un savoir intellectuel abstrait.

Paragraphe 15

La connaissance produite par l'expérience de la relation est plus forte et plus intense que le savoir intellectuel abstrait ; elle mène l'homme à une foi puissante et inébranlable.

Il faut y prendre garde et ne pas se tromper. Nous avons bien vu, certes, que la connaissance du Nom *Elohim* est accessible à la raison, alors que le Nom YHVH est au-dessus de l'entendement. Mais cela ne signifie pas que l'intellect soit étranger au lien qui s'établit avec le divin dans la dimension du Nom YHVH. C'est le contraire qui est vrai. Selon rabbi Juda Halévi l'expérience vécue par celui qui obtient la révélation n'est déconnectée ni de ses sens ni de sa raison. Elle leur est au contraire absolument reliée. L'homme qui fait l'expérience de la révélation perçoit concrètement la « lumière perçante » dans tout son être et le connaît tant intellectuellement que physiquement. En état de relation, toutes les facultés de l'homme sont unies au Créateur et Le reconnaissent, que ce soient les facultés de l'âme *(néchama)*, les facultés intellectuelles ou les facultés corporelles. L'homme parvient ainsi au degré de connaissance le plus élevé. L'homme connaît donc le Nom *Elohim* au moyen de

l’intellect, mais il connaît le Nom YHVH par toutes ses facultés et par toutes les fibres de son être. La « lumière perçante » le pénètre et l’investit jusqu’aux moindres interstices de sa personne et l’emplit tout entier.

> *§ 16. « Le Kouzari : La différence entre* Elohim *et YHVH m’est devenue claire et j’ai compris ce qui distingue le Dieu d’Abraham du Dieu d’Aristote. Pour YHVH, on éprouve un désir ardent, on aspire à la fruition*[23] *et à la vision, mais vers* Elohim*, on se dirige par le raisonnement. La fruition de Dieu conduit celui qui l’a éprouvée à se sacrifier dans son amour et à mourir pour Lui. Mais la raison considère que la vénération de Dieu s’impose aussi longtemps qu’elle n’entraîne aucun préjudice et ne cause aucune peine. »*

Un dicton populaire affirme que la foi commence là où s’arrête la raison. La foi serait par nature irrationnelle, logiquement incompréhensible. Il irait de soi que la foi s’appliquerait à ce qui ne peut être connu en toute certitude par la raison. Rabbi Juda Halévi s’inscrit en faux contre cette conception et enseigne au contraire que non seulement la foi n’échappe pas à la raison mais qu’elle pénètre l’homme à des niveaux de profondeur et de signification que la raison seule ne peut atteindre.

Les hommes éprouvent des sentiments nobles et d’autres qui ne le sont pas. Ces derniers sont superficiels et

[23] La fruition est le fait de goûter. Cf. Psaume XXXIV, 9 : « goûtez et voyez que Dieu est bon. » (NdT)

éphémères. Le spectacle d'un beau paysage ou d'un beau tableau produit une impression de plénitude ; au contraire, le spectacle d'un terrible accident ou d'une catastrophe ayant causé de nombreuses victimes provoque un trouble et une émotion profonde. Mais cela dure peu. Avec le temps, les impressions s'estompent et tombent dans l'oubli. La vie reprend son cours. Mais lorsque l'émotion éprouvée l'atteint personnellement, le sentiment demeure profondément et durablement ancré. L'impression produite par l'expérience de la relation avec le Créateur affecte l'homme de manière indélébile et il la porte en lui pour le restant de ses jours.

Il existe encore une autre différence entre le savoir intellectuel abstrait et l'expérience concrète. Dans quelle mesure sommes-nous capables de nous identifier au message reçu, quelle est sa force de persuasion ? Ce que l'homme sait seulement intellectuellement n'est ni stable ni permanent. Il peut facilement remettre en question sa compréhension des événements et l'exactitude de ses connaissances, il peut même rejeter tout ce qu'il a appris jusqu'à présent. Mais ce qu'il a éprouvé expérimentalement est totalement imprimé en lui. Il est convaincu en toute certitude qui ne souffre pas de doute.

Celui qui a fait l'expérience d'une relation concrète avec le Créateur sera également prêt à donner sa vie pour sa foi, ce qui n'est pas le cas pour des valeurs intellectuelles qu'il défend. Celui qui a fait personnellement l'expérience concrète d'une vérité donnée restera ferme contre toute tentative de l'en détourner et de le faire changer d'avis.

Cela dit, il faut répéter ici que Rabbi Yehouda Halévy ne repousse nullement la raison ; l'expérience est un niveau supplémentaire mais pas unique, sinon les risques de dérapages sont nombreux. Des êtres charismatiques, des « gourous », peuvent amener les personnes qui ont renoncé à la raison à être embrigadées dans des voies dangereuses.

L'expérience d'Abraham

Abraham a découvert son Créateur par expérience personnelle existentielle ce qui lui a permis d'atteindre un degré supérieur jusqu'à être prêt à donner sa vie pour ses convictions. Grâce à cela, il a vécu une vie supranaturelle.

Selon rabbi Juda Halévi, la foi d'Abraham ne lui est pas venue par une connaissance de type intellectuel (telle que Maïmonide l'expose longuement dans les Règles concernant les cultes étrangers, chapitre I, règle 5)[24]. C'est par expérience d'une relation directe avec son Créateur.[25]

§ 17. « Le 'Haver *: En vérité Abraham a supporté la fournaise ardente d'Ur en Chaldée[26] puis son exode, la circoncision, l'éloignement d'Ismaël, l'épreuve de la ligature d'Isaac qu'il croyait devoir sacrifier, puisqu'il avait vu ce*

[24] Voir à ce sujet notre analyse ci-dessus Livre I, pp. 70 *sq*.
[25] Voir ci-dessus, Livre II, pp. 59 sq., notre analyse des différences essentielles entre les positions de rabbi Juda Halévi et celles de Maïmonide.
[26] Ur en Chaldée, lieu de naissance d'Abraham, se dit en hébreu Ur Casdim, nom qui peut se lire comme signifiant « fournaise ardente ». Voir à ce sujet le Midrach *Genèse Rabba*, XXXVIII, 13. (NdT)

qu'on peut voir de la dimension divine dans une fruition et non par le raisonnement. »

Rabbi Juda Halévi affirme que lorsqu'Abraham était encore en Chaldée, au tout début de son histoire, il avait déjà fait l'expérience de la dimension divine « dans une fruition et non par le raisonnement », c'est-à-dire dans une expérience sensible concrète et non par un raisonnement de type intellectuel. La Thora ne parle pas de la vie d'Abraham à Ur en Chaldée, mais les Maîtres du Midrach enseignent qu'Abraham a fait face à l'épreuve suprême et s'est montré prêt à mourir plutôt que d'adorer l'idole que Nimrod, le tyran souverain de la région, voulait lui imposer. Celui-ci l'a alors précipité dans une fournaise ardente dont il est sorti miraculeusement indemne. Il s'entend des propos de rabbi Juda Halévi qu'Abraham avait atteint ce degré de foi qui le rendait prêt au sacrifice grâce à une révélation concrète qu'il avait obtenue. Si sa foi avait été fondée seulement sur des conclusions intellectuelles rationnelles, il est raisonnable de penser qu'il n'aurait pas été livré à la mort mais aurait recherché des justifications rendant l'adoration d'une idole permise en la circonstance (cf. ci-dessus § 15). L'attachement d'Abraham à Dieu lui a permis d'atteindre à de hauts degrés spirituels, sa vie physique elle-même s'élevant au-dessus des normes naturelles[27]. Abraham a donc été sauvé de la fournaise ardente, mais son frère Haran qui y a été

---

[27] L'attachement à la dimension divine permet à l'homme de vivre une vie matérielle au-dessus des normes naturelles, ainsi que nous l'avons vu dans le Livre I, § 109.

précipité à sa suite y a trouvé la mort. Abraham était parvenu à une relation vraie avec son Créateur, ce qui lui a permis de surmonter toutes les épreuves. À son arrivée en terre de Canaan, Dieu a contracté une alliance avec lui[28]. Au cours de cette révélation, Il « l'a fait sortir au dehors » pour compter les étoiles. Les Sages expliquent que le Saint béni soit-Il lui a dit : « Quitte ta conception déterministe ! » Ce qui signifie : notre relation ne sera basée ni sur un rationalisme intellectuel étroit, ni sur le modèle du fonctionnement de la nature, mais sur un contact direct sans médiation.

> *« C'est à juste titre que YHVH a été appelé "Dieu d'Israël" car ce regard sur Dieu n'existe chez aucun autre peuple. »* (*ibid.*)

Cet attachement existentiel de l'homme à Dieu, attachement de tout son être qui ne se fonde pas sur les facultés intellectuelles mais sur l'expérience concrète est passée d'Abraham à sa descendance. La relation à la dimension divine est héréditaire. Seul ceux qui participent de la descendance d'Abraham peuvent s'attacher à Lui de cette façon. Il n'y a donc pas lieu de reprocher aux philosophes de ne pas connaître *Hachem* (YHVH) puisqu'ils sont extérieurs à cette expérience. Ils ne peuvent pas éprouver ni ressentir un attachement à Dieu puisqu'ils ne disposent pas des moyens permettant de Le connaître autrement que par les facultés intellectuelles.

---

[28] L'alliance dite « entre les morceaux » a été conclue expressément en Eretz Israël ainsi que rabbi Juda Halévi l'a énoncé en II, 16.

L'aspiration à la proximité des Sages

L'homme aspirant à la spiritualité est naturellement amené à se rapprocher des hommes qui irradient la sensibilité et l'expérience spirituelle, plutôt que de ceux qui n'enseignent que des contenus intellectuels.

Rabbi Juda Halévi ajoute une remarque intéressante : sache que ceux qui recherchent la spiritualité et s'inquiètent de la Parole divine affluent auprès des personnages de haute spiritualité, tels que les prophètes et les faiseurs de prodiges. Ils préfèrent s'attacher à eux plutôt qu'aux rationalistes et aux logiciens :

> *« Quiconque recherche la règle divine suit ces hommes doués de la vue spirituelle. Il trouve l'apaisement lorsqu'il s'appuie sur leurs traditions, malgré la simplicité de leurs discours et la grossièreté de leurs paraboles ; et cet apaisement, il ne l'obtiendrait pas en s'appuyant sur l'autorité des philosophes, malgré la finesse de leurs imitations, la belle ordonnance de leurs ouvrages et le brillant de leurs démonstrations. Mais les masses ne les suivent pas car les âmes semblent avoir reçu une révélation de la vérité, ainsi qu'il est dit : reconnaissables sont les paroles de la vérité* (Sota 9b)*. »* (*ibid.*)

Traduit en langage contemporain, cela revient à dire que le public préfère suivre un maître hassidique qu'un savant rabbin maîtrisant les finesses talmudiques. Il

préfère un cours donné par un Qabbaliste réputé pour ses prodiges plutôt que d'aller écouter Monsieur le professeur de Talmud Untel, même si ce dernier est croyant et parle vrai. Il suffit de comparer les statistiques d'affluence respectives. Combien participent à *Lag Ba'Omer* au traditionnel pèlerinage sur la tombe de rabbi Chimon bar Yo'haï, auteur réputé du Zohar et combien fréquentent les cours de Talmud à l'Université de Bar Ilan. Le succès du mouvement 'hassidique dans les deux derniers siècles est dû à son insistance sur la place des sentiments et sur l'importance de la joie de vivre.

Une personne profondément sensible et pétrie de spiritualité (on dit aujourd'hui parfois « charismatique ») draine dans son sillage un grand nombre de gens qui s'attachent à elle. Ses discours sont convaincants parce qu'ils ne s'adressent pas à la seule raison mais font grande place à l'affectivité. Les auditeurs ressentent puissamment l'impact de ce qu'ils entendent et cela « leur parle ». Ils sont convaincus et nul doute ne les assaille. Cela doit être vrai, puisqu'ils le ressentent eux-mêmes. Les enseignements reçus les mènent à chanter et à danser de manière effrénée. Ils se sentent directement et personnellement concernés et ont un sentiment d'attachement et de proximité avec Dieu. Les paroles ont éveillé un écho dans leur propre conscience. En revanche, lorsqu'ils doivent évaluer intellectuellement ce qu'ils ont entendu, des incertitudes, voire des doutes, se manifestent. S'ils n'ont pas compris quelque chose, ils demeurent indécis et tout l'édifice risque de s'écrouler.

L'attachement personnel et affectif au service divin est un principe très important et rabbi Juda Halévi lui donne une haute priorité sur la raison et la logique. Ce thème traverse toute son œuvre comme un fil rouge et il le considère comme occupant une place prédominante dans tout sujet concernant les conceptions du judaïsme. Nous avons déjà signalé ci-dessus (Livre i, pp. 49 sq.) la différence entre son approche et celle de Maïmonide qui considère quant à lui que l'intellect occupe la première place dans le service de Dieu. Le roi retire des propos du *'Haver* le sentiment qu'il considère les philosophes d'un regard critique, négatif, et qu'ils sont inférieurs à ses yeux parce qu'ils n'ont pas eu le privilège de « voir la lumière » :

> *§ 18. « Le Kouzari : je remarque que tu critiques les philosophes et que tu leur prêtes des théories qui sont à l'opposé de celles qui sont si bien connues comme étant les leurs, à ce point qu'on dit de celui qui s'est retiré du monde et vit en ascète qu'il pratique la philosophie et s'attache à la doctrine des philosophes. Or, toi, tu leur dénies toute bonne action. »*

Tout le monde complimente les philosophes ! Ne sont-ils pas continuellement plongés dans l'étude et les préoccupations intellectuelles ? Ne se sont-ils pas écartés des plaisirs de ce monde et ne s'efforcent-ils pas d'être des hommes bons ? Pourquoi donc les critiques-tu ? Ce qu'ils font est très bien !

Comme d'habitude, la réponse de rabbi Juda Halévi

nous prend par surprise. Nous nous attendrions à l'entendre dire : oui, c'est vrai, ils passent leur temps le nez dans les livres, mais qu'est-ce que tout cela vaut ? Ils sont dans l'erreur et ne comprennent rien ! Tu crois que ce sont des gens moraux ? Ce n'est pas de la morale. Tout est faux ! Mais la réponse du *'Haver* est à l'opposé. Je n'ai rien dit de leur caractère, en bien ni en mal. Ce n'est pas pertinent. Ce ne serait rien d'autre que bavardage. Je ne méprise nullement la philosophie ni les philosophes. Ce sont des personnages doués de facultés et leurs intentions dont bonnes. Le problème c'est qu'ils identifient l'homme aux connaissances qu'il a emmagasiné. La finalité de l'existence est d'apprendre jusqu'à pouvoir s'identifier avec « l'Intellect agent » qui meut le monde. C'est un processus complexe et fatigant qui exige de l'homme qu'il y consacre toutes ses forces et tout son temps (sous réserve qu'il possède les dons physiques et intellectuels appropriés, puisque tout le monde n'est pas apte à ce style de vie). Pour réussir dans son entreprise, le philosophe doit se retirer du monde et de ses plaisirs car ils détournent l'attention de l'essentiel. Il doit s'isoler de la société des hommes qui risquent sans cesse de le déranger dans son étude. Le philosophe n'a pas de temps à consacrer aux affaires du monde, à la famille et aux enfants. Ce serait, de leur point de vue, gaspiller un temps précieux qui peut être mieux employé à progresser dans l'étude et à s'élever intellectuellement.

Cependant, du point de vue moral, la conception philosophique revient à refuser toute signification

véritable à la conduite des hommes. Aucune récompense pour ses bienfaits ni aucune sanction de ses méfaits. Il n'a de comptes à rendre à personne. Certes, ils disent de « Dieu » qu'Il est la source de tout le bien du monde. Voulant s'identifier à Lui, ils professent qu'il convient d'être bon. Les lois qu'ils ont édictées (la philosophie participait à l'organisation et au gouvernement de la société, de l'économie et de l'éducation, au développement des sciences, etc.) ne procédaient pas d'une préoccupation morale mais de la nécessité de gérer la société le mieux possible. Sais-tu pourquoi la loi interdit le meurtre ? Parce que s'il était permis de tuer, nul ne pourrait vivre tranquille. Pourquoi est-il interdit de voler ? Afin que chacun puisse travailler et gagner sa vie sans se soucier en permanence de protéger ses biens. Il ne s'agit pas d'interdits absolus et intrinsèques, mais de moyens destinés à rendre convenablement possible la vie commune.

Mais il ne faut pas s'y tromper. Les philosophes eux-mêmes sont des êtres moraux, ils prêchent qu'il faut être bon et se garder de se nuire les uns aux autres et ils sont donc des personnages positifs.

Toutefois, la conception de la Thora est tout autre !

Elle considère l'étude de la Thora comme une valeur suprême et chacun est tenu de s'y consacrer de toutes ses forces à la mesure de ses moyens. Les Sages se sont demandé jusqu'à quel âge il était permis de repousser le temps du mariage afin de pouvoir s'adonner à l'étude sans

avoir charge de famille. Mais en même temps, ils ont édicté un principe capital concernant la relation entre l'importance de l'étude et la vie pratique (Qiddouchine 40b) :

> *« Rabbi Tarphon et les Anciens étaient en session au premier étage de la maison de Nitsa à Lod lorsqu'on leur posa la question suivante : "est-ce l'étude qui prime ou la pratique ?" Rabbi Tarphon prit la parole et déclara : "c'est la pratique qui prime." Rabbi Aqiva prit la parole et déclara : "C'est l'étude qui prime !" Tous déclarèrent : "C'est l'étude qui prime, car elle conduit à la pratique !" »*

L'étude prime ! L'étude de la Thora est éminemment importante, elle est la base de toute la vie, mais pourquoi prime-t-elle ? C'est parce qu'elle mène à l'action ! L'étude ne peut pas être déconnectée de la vie pratique. Elle est importante parce qu'elle donne sa signification à l'action et permet d'agir conformément à son enseignement. Le Juif règle sa vie pratique d'après ce qu'il apprend dans l'étude. C'est ainsi qu'il peut être vertueux et moral. La Thora est à la base de la vie et elle permet de la conduire correctement. Elle ne remplace pas la vie, elle ne prêche pas le renoncement à la vie. Au contraire ! Il peut être nécessaire d'interrompre l'étude pour répondre lorsqu'il le faut aux nécessités de l'action. Elle enjoint de se marier et de mettre des enfants au monde. L'homme doit travailler et assurer par son effort sa subsistance et celle de sa famille, il doit donner la charité aux pauvres. La Thora est Thora de vie ; elle éduque l'individu et la collectivité à vivre

dans ce monde selon les valeurs qu'elle prescrit. Valeurs de justice et de charité et de bonté, de connaissance et de considération des affaires du monde, qu'il s'agisse des menues préoccupations de la vie quotidienne ou des grands problèmes qui se posent aux sociétés et aux nations. Qu'il s'agisse des questions triviales ou des valeurs fondamentales de sainteté et de pureté. Qu'il s'agisse d'aide sociale ou de problèmes de défense nationale et de gouvernement. La Thora englobe tous les domaines de l'existence de ce monde et propose des solutions à tous les problèmes qui s'y posent.

Le philosophe étudie pour comprendre le monde et comprendre Dieu, alors que le Juif étudie la Thora pour comprendre ce qu'est son rôle et sa responsabilité dans le monde et comment il doit y vivre. Le philosophe sanctifie l'étude alors que le Juif sanctifie la vie.

L'exil

Paragraphes 20 à 23

Rabbi Juda Halévi en vient à parler maintenant de la *galouth*, de l'exil, de la difficile situation où se trouve le peuple d'Israël qui y est plongé et de la profonde intention divine qui s'y cache.

Ce sujet constitue tout à la fois comme un résumé de tout ce qui s'est dit dans le livre jusqu'à présent et une introduction à ce qui va suivre, à savoir l'étude de la sagesse intime d'Israël concernant les secrets de la nature et de la création. En effet, dans son état actuel, le peuple d'Israël manque de savants versés dans ces sujets et il est donc nécessaire de prouver que sa science est encore vivace.

Israël, abandonné par Dieu ?

> *Un regard superficiel sur la condition d'Israël en exil pourrait laisser croire qu'il aurait été abandonné par Dieu. La dimension divine qui l'accompagnait au temps de sa splendeur l'aurait quitté.*

Le *'Haver* souligne tout au long du livre la spécificité du peuple d'Israël, descendance d'Abraham, doté de la dimension divine, grâce à laquelle il est digne de la prophétie et vit de manière surnaturelle sous la Providence particulière de Dieu. C'est en vérité une très belle description et elle convainc les indécis dans leur

quête spirituelle de Dieu de choisir de préférence la voie de la Thora et de ses *mitzvoth* plutôt que n'importe laquelle des autres confessions auxquelles elle est largement supérieure. Sauf que cette description semble historiquement datée. Elle appartient à un passé maintenant révolu, où Israël était dans son état optimal : le peuple tout entier résidait sur la terre d'Israël, il jouissait d'une souveraineté nationale avec un roi d'Israël à sa tête, sa situation économique était brillante et le culte du Temple de Jérusalem se déroulait sans entrave. En ce temps-là, il était connu qu'Israël possède la dimension divine et que la Présence divine, la *Chékhina*, repose sur lui. Mais aujourd'hui – c'est-à-dire à l'époque où rabbi Juda Halévi écrit – quiconque observe le peuple juif de l'extérieur, ne peut rien voir de tout cela. Israël est dispersé, en exil parmi les nations, et là où vivote une communauté juive, sa situation est au mieux précaire. Les Juifs sont durement persécutés par les Gentils chez qui ils se trouvent et leur état matériel et spirituel est déplorable.

> *§ 20. « Le Kouzari : Cette lumière dont tu parles s'est tellement ternie que sa réapparition est devenue improbable, et elle s'est perdue au point qu'on n'imagine pas qu'elle puisse être restaurée. »*

Il semble que cette « lumière » si exceptionnelle qui brillait en eux se soit éteinte. Plus de prophétie possible dans l'état où ils sont (puisqu'ils n'habitent plus dans le Pays d'Israël). Si l'on en juge d'après leur état, il n'est même pas possible d'envisager que cette lumière puisse

être restaurée.

(Cette question pouvait être légitimement posée en ce temps-là et tout au long de l'interminable exil qui a continué à sévir longtemps encore après l'époque de rabbi Juda Halévi. Mais de notre temps qui est de manière éclatante un temps de Libération, ne serait-ce qu'à son début, elle n'est plus du tout pertinente. Quel bonheur de vivre en ces jours où nous voyons la Présence divine revenir à Sion !)

Le *'Haver* répond au roi :

§ 21. « Le 'Haver *: Elle ne s'est ternie qu'aux yeux de ceux qui ne nous considèrent pas les yeux ouverts et qui, de notre pauvreté, de notre dispersion et de notre abaissement, concluent à l'obscurcissement de notre lumière ; qui, à partir de la suprématie des autres, de leurs succès dans ce bas-monde et de leur domination sur nous, infèrent qu'ils possèdent, eux, une lumière. »*

Mesures-tu la vérité à l'aune de la réussite matérielle dans les affaires du monde ? Crois-tu que les succès temporels seraient la preuve de la présence divine aux côtés de ceux qui en jouissent ? Et ceux qui rencontrent des échecs et ne parviennent pas à les surmonter témoigneraient de par leur état du fait que Dieu ne serait pas avec eux ? Je m'étonne de toi, Sire roi, ce n'est pas là un argument sérieux !

Le roi précise immédiatement sa pensée :

§ 22. « Le Kouzari : Je ne tire aucun argument de cela, car je constate que les deux religions qui s'opposent l'une à l'autre possèdent toutes deux grandeur et souveraineté ; or, il

n'est pas possible que la vérité se trouve dans les deux contraires : elle ne peut se trouver que dans un seul ou dans aucun des deux. »

Non, je ne mesure certainement pas la vérité à l'aune de la réussite matérielle ou de son contraire. Voici, par exemple, les deux grandes religions, le christianisme et l'islam, réussissent toutes deux, chacune dans son aire géographique. Et il n'est possible de dire d'aucune d'elle qu'elle possède la vérité, puisqu'elles se contestent mutuellement leur conception de Dieu et leur foi en lui, et elles ne peuvent avoir raison toutes les deux. D'ailleurs, toutes les religions glorifient ceux qui mènent une vie de pauvreté et d'ascèse et se tiennent à l'écart des plaisirs de ce monde et se sacrifient même au nom de leur foi. Ne me soupçonne donc pas d'être aveuglé par les réussites matérielles et de juger d'après elles.

Les Juifs n'acceptent pas leur sort

Ce qui est reproché aux Juifs, c'est de ne pas accepter avec amour les peines de l'exil ; ils n'en veulent pas et cela constitue un défaut dans leur service de Dieu et l'acceptation des souffrances avec amour.

Mais ce qui me dérange, ô sage juif, c'est qu'il existe une grande différence entre les souffrances de ces ermites des autres religions et vos souffrances à vous, les Juifs. Ces personnages qui ont souffert les persécutions et que ces autres religions vénèrent pour cela, ont choisi volontairement de souffrir pour leur Dieu. Mais pour vous,

les Juifs, il n'en va pas de même !

> *« Si je voyais les Juifs se conduire ainsi pour la gloire de Dieu, je les estimerais supérieurs aux rois de la Maison de David. »* (ibid.)

Certes, la situation matérielle des Juifs en exil est déplorable, mais ce n'est pas de leur plein gré ! Ils ne vivent pas leur sort « au Nom des Cieux », acceptant la sentence avec joie et amour. Ils subissent ces persécutions et leur détresse malgré eux. Il n'y a là aucun dévouement, aucun attachement à Dieu, car s'ils pouvaient seulement se libérer de leur misérable condition, ils s'en réjouiraient beaucoup. Ils « renonceraient » avec empressement à leur abaissement et aux vertus de l'exil.

Le *'Haver* est désemparé face à cette critique. Il est contraint de reconnaître qu'Israël ne se comporte pas comme il faudrait dans l'épreuve de l'exil et qu'il n'en retire pas d'avantages spirituels.

> *§ 23. « Le* 'Haver *répond : Tu as raison de nous blâmer pour cela, puisque nous supportons l'exil sans aucun fruit. »*

Nous n'avons pas su considérer correctement l'exil ; une grande partie du peuple a perdu l'espoir et ne se résigne pas à l'exil[29].

[29] Cf. ce que rabbi Juda Halévi a écrit à ce sujet ci-dessus, Livre III paragraphe 11 *in fine* et paragraphe 12.

Preuve a contrario *de sa valeur*

C'est précisément la condition d'Israël en exil qui prouve sa valeur exceptionnelle et la Providence divine qui l'accompagne

Le *'Haver* reconnaît donc qu'il y a là un certain problème, mais la situation n'est pas aussi grave que l'estime le roi. Il n'accepte pas la critique en bloc. Tu affirmes, dit-il, que la misérable condition d'Israël en exil prouve qu'il a perdu sa dimension divine ; qu'il ne peut pas retrouver sa splendeur première et redevenir un peuple vivant et dynamique. Tu commets en cela une erreur grave. L'existence du peuple d'Israël, alors même qu'il vit en exil dans une situation anormale, prouve au contraire la présence en lui de la dimension divine qui ne l'a jamais quitté :

> *« Mais je pense alors aux notables parmi nous qui pourraient, en prononçant un mot qui ne leur coûterait aucune peine, s'arracher à cet avilissement, deviendrait libres et l'emporteraient sur ceux qui les asservissent, mais qui ne le font pas pour observer leur Thora. Cet attachement, cette proximité à Dieu n'est-elle pas suffisante pour intercéder en leur faveur et leur procurer l'expiation de nombreuses fautes ? »* (ibid.)

Chaque Juif qui se trouve en *galouth* parmi les *goyim*, et en particulier les notables et les dirigeants de la communauté, pourrait facilement mettre fin à sa situation

de paria d’un mot qui ne lui coûterait aucune peine. Il suffirait qu’il accepte de se convertir à la religion dominante, au christianisme ou à l’islam. Aussitôt, il se verrait libéré de toute pression et deviendrait semblable au reste de la population. Il y a toujours eu une minorité pour se laisser tenter, mais le fait que la très grande majorité des Juifs ne le fait pas et reste fidèle à soi-même et à son Dieu malgré les souffrances de l’exil expie dans une certaine mesure ce dont le roi les accuse. Ils n’acceptent certes pas joyeusement les souffrances de l’exil, comme service de Dieu dans la joie, mais ils ne tentent pas d’y échapper et ne se déchargent pas des peines qu’ils endurent du fait d’être Juifs.

Cette réponse de rabbi Juda Halévi ne constitue pas seulement un plaidoyer en faveur d’Israël et de sa foi ; elle met le doigt sur un phénomène extraordinaire de tout point de vue historique. Il n’existe aucun autre exemple d’un peuple exilé de sa terre qui soit parvenu à conserver son identité spécifique partout où il s’est trouvé. Une population numériquement importante conserve sa religion, sa culture, ses coutumes et même sa langue. Un Juif observant, en tout point du globe, en Orient ou en Occident, dans les pays arabes ou en Europe, étudie la même Thora, la même Michna, la même Guémara, prie de la même façon (à des différences mineures près), aspire aux mêmes aspirations et a foi dans les mêmes valeurs. Ce n’est pas une nouvelle religion ou une religion qui s’en inspire, c’est le même judaïsme antique qui se transmet de génération en génération. Et tout cela n’est pas dû à une

volonté d'expansion, de conquête ou de domination sur d'autres religions, mais manifeste au contraire une grande réserve, une grande attention à ne pas provoquer la colère des nations. Et ne va pas croire non plus que les Juifs se sont refermés sur eux-mêmes et n'ont pas entretenu de relations avec les peuples chez qui ils vivaient. Au contraire. Partout où ils ont eu la possibilité de relever la tête et de vivre avec un minimum d'égalité, les Juifs ont tenu à participer à la vie de la société, par le commerce et la culture. Les nations qui ont octroyé aux Juifs des droits égaux en ont retiré des bénéfices ; les Juifs se sont montrés utiles à ces sociétés au sein desquelles eux-mêmes réussissaient (ce qui, bien entendu, attisait la jalousie et la haine des foules ignorantes, provoquant des persécutions et des pogromes).

Comment Israël est-il parvenu à conserver son identité tant d'années durant sans résider sur sa terre, sans mener la vie d'une nation souveraine ? Des civilisations entières ont succombé et ont disparu après quelques générations sans laisser de trace ! Ce n'est que grâce à la dimension divine vivante en eux qui les préserve de manière surnaturelle de l'érosion d'identité que commandent les lois de l'histoire et de la sociologie.

Finalité de l'exil

L'exil a pour finalité la rédemption du monde tout entier. Le processus qu'Israël traverse en exil est semblable à la décomposition d'une graine plantée en terre et qui, ainsi, germe et croît.

Fidèle à sa méthode, rabbi Juda Halévi ne se contente pas d’un examen superficiel. Il approfondit les phénomènes observés pour en découvrir les racines.

Pourquoi Israël est-il en exil depuis si longtemps ? Les châtiments pour les fautes ayant provoqué la destruction du Temple et l’exil ont déjà été subis. Les coupables sont morts depuis longtemps. Et nous, leurs fils, qui venons après eux, avons l’assurance explicite de la Thora et des prophètes que notre exil prendrait fin ; notre espérance messianique affirme que nous serions libérés, que nous serions rassemblés des quatre coins de la terre et ramenés dans notre pays. Alors, qu’est-ce donc qu’attend le Saint béni soit-Il ? Pourquoi ne hâte-t-il pas notre délivrance ? Plus le temps passe et plus Israël continue de souffrir et d’être opprimé, et plus il s’éloigne de son état naturel, sous le poids de ces années terribles. À quoi sert ce long temps d’exil auquel Israël est soumis ? Il n’est pas possible que ce soit gratuit, qu’il n’y ait pas de finalité ; le Saint béni soit-Il n’agit pas sans raison !

C’est alors que rabbi Juda Halévi nous révèle une pensée profonde, un « secret et une sagesse », dit-il, qui sont le principe sous-jacent à l’exil. « Un secret », c’est-à-dire la compréhension de la finalité et de la signification de la *galouth* et de sa durée persistante. La réponse à la question de savoir pourquoi le Saint béni soit-Il a décidé d’exiler le peuple d’Israël et de le disperser durablement parmi les nations. « La sagesse », c’est la compréhension du fonctionnement de l’exil, de la manière dont Israël est géré afin de réaliser l’objectif en vue duquel il y a été

placé :

> *« Et puis Dieu a aussi un dessein secret et une sagesse nous concernant, semblable à la graine qui tombe à terre et se transforme ; en apparence elle s'assimile à la terre, à l'eau, au fumier ; un observateur n'en voit plus aucune trace visible ; en réalité c'est elle qui transforme la terre et l'eau et leur donne sa propre nature, elle transforme graduellement les éléments qu'il rend subtils et transmute en quelque chose de semblable à elle-même. Elle se dépouille de ses écorces, de ses feuilles, etc., jusqu'à ce que le cœur soit pur et propre à recevoir le divin. La forme de la première graine fait pousser sur l'arbre des fruits semblables à celui dont la graine a été extraite. »*

Le processus qu'Israël traverse en exil est semblable à celui de la graine semée dans la terre jusqu'à ce que vienne le temps de la germination[30]. Jusque-là, la graine se désagrège totalement et semble disparaître aux yeux de l'observateur, s'étant décomposée en ses éléments pour se fondre dans le milieu. L'explication scientifique, en résumé, est la suivante : les cellules des plantes

[30] Il existe diverses sortes de graines et chacune possède ses propres règles de germination. Les Sages du Talmud le savaient. La michna *Teroumoth* (IX, 6), par exemple, distingue entre les espèces dont la graine se désagrège et celles dont la graine ne se désagrège pas. Du point de vue de la *halakha*, les espèces dont la graine se désagrège produisent des plants considérés comme nouveaux, sans rapport avec la graine ; même si, pour quelque raison, la graine était interdite, les plants qui en poussent ne le sont pas. Le processus décrit par rabbi Juda Halévi concerne les espèces dont la graine se désagrège et disparaît.

contiennent des « matériaux de conservation » qui constituent pour elles des réserves d'énergie pour les situations dans lesquelles elles ne reçoivent plus d'énergie de sources externes. La plante « sait » fabriquer ces molécules et les décomposer. La graine les utilise après avoir été plantée et grâce à leur décomposition elle reçoit l'énergie et les nutriments dont elle a besoin. Vers la fin du processus, lorsqu'il semble que les réserves soient épuisées, et qu'il ne reste plus rien de la graine, tout se passe comme si le lieu de la graine revenait à la vie, elle produit des racines qui « prennent » fermement en terre et font germer une plante nouvelle.

Rabbi Juda Halévi affirme que le Saint béni soit-Il a dispersé Israël partout dans le monde afin qu'au terme du processus il conduise à la rédemption de la terre entière. Le peuple d'Israël est la graine et les nations sont le terreau où la graine est plantée. Cette parabole comporte deux précisions, toutes deux importantes, l'une se rapportant à Israël et l'autre aux nations.

Concernant Israël, plus le temps passe et plus il semble que le peuple se décompose. Il perd de son lustre et de sa vitalité ; il ressemble de plus en plus aux *goyim* qui l'entourent et ne ressemble plus du tout à ce qu'il était au commencement, mais en vérité il est appelé à fleurir à nouveau.

Concernant les nations, le terreau qui environne la graine et absorbe les matières qu'elle perd, les assimile et les conserve en son sein et, finalement, la graine se sert de

l'énergie du terreau qui l'entoure afin de renaître à la vie et de germer. Ainsi, le terreau devient lui-même part de la plante.

Il est donc question d'un processus long et délicat, et qui exige, pour être compris, d'être envisagé dans une large perspective, tant du point de vue de l'espace que de la durée.

Origine et finalité des grandes religions

Les grandes religions sont apparues pour préparer le monde à l'avènement messianique ; l'objectif de la galouth *d'Israël est de perfectionner ces religions et de les affiner.*

Aux yeux de rabbi Juda Halévi, l'influence principale d'Israël sur les nations est évidemment de nature spirituelle. Selon lui, le judaïsme a influencé de manière significative les conceptions et la théologie des autres religions.

> *« Il en est ainsi de la Thora de Moïse. Tout ce qui vient à sa suite en est une transformation, bien qu'apparemment [ces rejetons] la repoussent. »* (ibid.)

Il est important de se souvenir du fait que les deux grandes religions, le christianisme et l'islam, ne sont apparues historiquement et ne se sont développées qu'après le déclin spirituel d'Israël et son départ en exil[31].

---

[31] Nous avons déjà appris (Livre III, paragraphe 65 sq.) que le commencement significatif de l'exil se situe après la destruction du premier Temple ; c'est alors

Lorsqu'Israël est parti en exil, idolâtrie et paganisme régnaient encore en maîtres dans le monde. Les fondements des deux grandes religions s'enfonçaient profondément dans cette idolâtrie[32]. Le christianisme est apparu par la suite, fondé par des dissidents du judaïsme. Quelques siècles plus tard, l'islam est apparu à son tour. Rabbi Juda Halévi affirme que ce n'est que grâce au judaïsme que ces deux religions se sont libérées de l'idolâtrie sur laquelle elles s'étaient fondées. Au fur et à mesure que le temps passait, elles se sont affinées et ont rejeté leurs cultes païens idolâtres et, tout cela, grâce à l'influence discrète du judaïsme. Grâce au fait que des Juifs vivaient parmi les nations et exerçaient sur elles leur influence de manière occulte. (Rabbi Juda Halévi ajoute que ces religions ne sont pas encore parvenues à une foi authentique en Dieu. Vis-à-vis de l'extérieur, elles se prétendent monothéistes et affirment croire en Sa Providence, mais de fait, nombre de leurs fidèles n'y croient pas d'un cœur entier, comme il l'a déjà formulé au § 11.)

Ces deux religions ont, selon rabbi Juda Halévi, un rôle important à jouer dans le monde :

> *« Ces religions ne font que frayer la voie et préparer le terrain pour le Messie, objet de nos espérances, qui est le fruit et dont elles toutes deviendront le fruit. Alors elles le reconnaîtront*

---

que la prophétie a cessé et qu'ont disparu les miracles visibles qui avaient cours dans le Temple. L'époque du retour à Sion et du deuxième Temple, aussi importante soit-elle, n'a pas embrassé le peuple tout entier et n'était pas une « délivrance plénière ». Elle a essentiellement servi à assurer les bases de la Thora orale. C'est à cette époque qu'ont commencé à agir les personnages considérés après quelques siècles comme les fondateurs du christianisme.

[32] Voir ci-dessus, paragraphe 11.

et l'arbre redeviendra un. » (*ibid.*)

Ces propos de rabbi Juda Halévi s'accordent bien avec ce qu'écrira Maïmonide quarante ans plus tard à propos du christianisme et de l'islam.

> *« Et toutes ces choses concernant Jésus de Nazareth et de l'Ismaélite qui s'est levé après lui ne servent qu'à frayer la voie au Messie et à amender le monde entier et l'amener à servir Dieu ensemble… Comment ? Le monde s'est déjà empli de propos au sujet du Messie, de la Thora et des* mitzvoth. *Ces propos se sont étendus aux îles lointaines et ont atteint des peuples nombreux au cœur incirconcis. Ils en discutent et discutent des* mitzvoth *de la Thora. Ceux-ci disent : ces* mitzvoth *étaient véridiques mais ne sont plus pertinentes aujourd'hui et elles n'étaient pas destinées à avoir cours pour des générations ; et ceux-là disent : elles contiennent des choses cachées et ne doivent pas être prises à la lettre. Le Messie est déjà venu et a dévoilé leur secret. Lors de l'avènement du Roi-Messie authentique, lorsqu'il aura réussi et se sera élevé et exalté, tous le reconnaîtront immédiatement et sauront qu'ils ont hérité des mensonges de leurs pères et que leurs prophètes et leurs ancêtres les ont induits en erreur. »* (*Maïmonide, Règles des Rois, XI, 14*)

Le Messie ne peut pas changer brutalement les conceptions erronées de tous les hommes vivant dans le

monde et leur enseigner d'un seul coup la foi véridique dans le Dieu Un. Il fallait donc qu'apparaissent des religions nouvelles d'envergure mondiale qui commenceraient par nier et rejeter les idoles et leur culte et enseigneraient à leurs adeptes la foi monothéiste.

Ces religions n'observent pas les commandements de Dieu mais elles croient en la Révélation ; elles croient en la Création du monde et en la Providence qui dirige le monde. Rabbi Juda Halévi souligne que ce n'est que grâce aux Juifs dispersés dans leur exil que ces religions sont devenues plus vraies et plus délicates. Certains décisionnaires ont à l'encontre du christianisme et de l'islam des positions plus lénifiantes, affirmant qu'ils ont changé et que leurs adeptes ne croient plus en l'idolâtrie qui les caractérisait à leur début. Maïmonide aussi, dans sa lettre à Ovadia le Prosélyte[33], écrit des choses similaires à propos de l'islam et a reconnu que la religion musulmane avait évolué et avait renoncé à l'idolâtrie qui était sienne à ses débuts :

> *« Ces Ismaélites ne sont pas du tout idolâtres ; l'idolâtrie a depuis longtemps été arrachée à leur cœur et à leur bouche, et ils affirment l'unicité de Dieu d'une manière parfaite et sans défaut… Et si quelqu'un prétend que la maison qu'ils vénèrent est un lieu d'idolâtrie et qu'une idole y est cachée, à qui leurs pères vouaient un culte, quelle importance*

---

33 Maïmonide, *Responsa*, éd. Blau, 448 ; *Épîtres de Maïmonide*, éd. Cheilat, tome I, page 238.

cela a-t-il ? Ceux qui se prosternent aujourd'hui face à elle n'ont d'autre intention en leur cœur que le Ciel… Et de même, tous ces Ismaélites aujourd'hui, avec femmes et enfants, l'idolâtrie a été extirpée de leur bouche. Leur erreur et leur bêtise porte sur autre chose, qu'il n'est pas possible de mettre par écrit à cause des mécréants et des malfaisants d'Israël, mais en ce qui concerne la profession de foi en l'unicité de Dieu, qu'Il soit exalté, ils n'ont aucune erreur. En vérité, ils possédaient auparavant en ces lieux trois sortes d'idoles, Péor, Mercure et Kamoch… En résumé, bien que l'essentiel des choses se fonde en idolâtrie, nul ne jette ces pierres ni ne se prosterne vers ce lieu ni ne fait quoi que ce soit au nom d'une idolâtrie, ni dans bouche ni dans son cœur, leur cœur étant dévoué au Ciel. »

Rabbi Juda Halévi, nous l'avons vu, affirme comme Maïmonide que les religions se sont affinées, qu'elles ont évolué et que leur origine païenne est révolue et appartient au passé. Mais rabbi Juda Halévi ajoute que cette évolution est due à la présence des Juifs exilés parmi les nations.

Les dangers du fondamentalisme

Le fondamentalisme religieux est particulièrement dangereux. Il tente d'éliminer et d'effacer le progrès bénéfique des religions au cours de l'histoire.

Puisque nous avons traité de l’évolution des religions et de leur amélioration du point de vue de leurs conceptions, il nous faut encore toucher à un autre point important. L’histoire des religions distingue en elles des époques cycliques de déclin et de renouveau. Quelques décennies s’écoulent et voilà que des forces nouvelles apparaissent générant une mutation dans un sens ou dans l’autre ; puis les remous se calment et suit une période de stagnation jusqu’au bouleversement suivant. Ce genre de phénomène se produit tant en islam que dans le christianisme – et même dans le judaïsme et ce n’est pas ici le lieu d’en dire plus à ce sujet.

Cette remarque ne vise qu’à introduire les profonds changements affectant les sociétés musulmanes ; des tendances radicales puissantes s’y manifestent, extrémistes et violentes. Elles enflamment l’esprit de leurs adeptes et éveillent leur soif de conquête et de domination du monde pour imposer partout la foi islamique. Sociologiquement, nous assistons à un ample mouvement d’émigration des pays d’islam vers l’Europe et l’Amérique. Ces populations s’installent dans la périphérie des grandes villes, créant des agglomérations sans aucun désir d’intégration dans la société ambiante mais avec, au contraire, l’ambition d’imposer leur propre culture, leur foi et leurs lois. Tout ceci lié à une exploitation sans vergogne de la bonne volonté des citoyens de ces pays et des avantages sociaux dont ils bénéficient et sans manifester la moindre gratitude. L’histoire dira où cela mènera le monde, mais nous assistons sans conteste à un

phénomène d'une amplitude et d'une gravité significatives.

Où est le problème, diront certains. L'islam est une religion monothéiste dont les membres se vouent au service de Dieu et se privent même pour cela de certains plaisirs comme la consommation d'alcool… Que ne sont-ils plus nombreux !

Le problème tient en un mot : fondamentalisme. Le fondamentalisme, c'est le désir de revenir aux origines, de lire les textes fondateurs dans leur littéralité brute, sans tenir aucun compte de tout ce que l'histoire a accumulé d'explications et de témoignages des croyants de toutes les religions. Des siècles durant, ceux-ci ont su affiner leur foi et la dégager progressivement de la gangue des mentalités de l'antiquité. Ils ont veillé à maintenir leur religion au sein des grands courants culturels qui développaient ou bouleversaient les connaissances dans tous les domaines. Les religions précisaient ainsi progressivement la signification de leur foi et de leurs devoirs. Les modernités successives apportaient chaque fois de nouvelles dimensions culturelles par rapport auxquelles il importait de se situer, pour les intégrer ou pour les rejeter, mais en s'expliquant chaque fois sur les motifs et en confrontant les tendances qui ne manquaient pas de se manifester. À la brutalité et à la sauvagerie antiques ont succédé des attitudes plus douces, plus « cultivées » ; à l'univocité des affirmations à l'emporte-pièce ont succédé des discours plus nuancés, plus complexes aussi. Diverses réalités méconnues – volontairement ou non – ont été

progressivement prises en compte.

Et voilà que soudain viennent s’imposer des courants qui prétendent jeter au rebut toutes ces évolutions positives, affirmant qu’elles ont défiguré et trahi la vraie foi. On veut donc revenir plusieurs centaines d’années en arrière, voire davantage.

Une curieuse poussée fondamentaliste se manifeste aussi dans le judaïsme ; des rabbins citent des règles de conduite mentionnées dans la Thora comme si elles énonçaient littéralement la conduite à tenir : « Qui le violera (le chabbat) devra être mis à mort » ; ou bien « efface le souvenir d’Amalec ! » ; ou des règles plus récentes mentionnées dans les sources rabbiniques, telles que « ceux qui ont un vrai souci du bien doivent frapper le débauché ». Ou encore : « le non-juif qui ose pratiquer le chabbat est passible de mort » et « on ne doit pas donner d’importance au non-juif ». Le dénominateur commun de toutes ces formules, c’est qu’au cours des âges les grands maîtres d’Israël en ont donné des explications qui en ramenaient la portée à des dimensions réalistes. Ces choses ont pu être dites dans des situations qui ne prévalent plus aujourd’hui, ou dans des cas particuliers qui n’existent plus et il n’y a pas lieu de chercher à toute force à les appliquer rigoureusement.

Rabbi Juda Halévi enseigne que le processus d’adoucissement et d’amélioration est un processus naturel voulu par la Providence. Tout est destiné à préparer l’humanité à sa rédemption ultime.

Paragraphe 25

L'état déplorable d'Israël en exil est tel qu'il est quasi impossible d'admettre que les Sages d'Israël possèdent une connaissance approfondie des sciences de la nature. D'autant plus qu'au Moyen-Âge, ce sont les philosophes qui sont les spécialistes de ces questions auxquelles ils consacrent la plupart de leurs efforts. Or, le *'Haver* vient de souligner la distance considérable entre la sagesse philosophique et la sagesse de la Thora. Il a insisté sur la difficulté à acquérir l'une comme l'autre, chacune obéissant à des règles et des principes radicalement différents. Comment comprendre que les Sages d'Israël puissent détenir une science particulière digne de considération dans ce domaine qui leur est a priori étranger. Le roi des Khazars demande donc au *'Haver* de lui prouver qu'il en est pourtant ainsi et de lever pour lui un coin du voile recouvrant cette sagesse.

> *§ 24. « Le Kouzari : Je voudrais maintenant que tu me montres un peu des vestiges des sciences naturelles dont tu as affirmé que vous [les Juifs] les possédiez. »*

Le roi revient en fait sur son intention première déjà énoncée à la fin du Livre II :

> *§ 81. « Le Kouzari : Je t'interrogerai ensuite sur vos arguments contre les Qaraïtes ; ensuite je te demanderai les racines des doctrines et des*

données de la foi et ensuite je t'interrogerai sur ce qui vous est resté des sciences anciennes. »

Les vestiges des sciences anciennes, dit-il, car pour quelqu'un qui considère les choses du dehors, il n'est guère plausible qu'en ces générations d'exil les Sages d'Israël se consacrent encore aux sciences de la nature.

Le prosélytisme d'Abraham

Toute sa vie, Abraham n'a cessé de propager sa foi. Il a même écrit des ouvrages à son sujet et le Sefer Yétzira[34] *lui est attribué.*

Pour lui répondre, rabbi Juda Halévi choisit de présenter au roi le *Séfer Yétzira* attribué au patriarche Abraham.

Qu'Abraham ait été un philosophe et un penseur profond, qu'il ait été l'auteur d'ouvrages dans ce domaine n'est pas nouveau pour nous. Les maîtres du Talmud et du Midrach décrivent le cheminement d'Abraham vers la connaissance de son Créateur, sa découverte de la Providence, de l'Unité divine qui comprend en sa simplicité toutes les forces que le paganisme attribue à ses divinités. Nous savons aussi qu'il a dû se mesurer à l'opposition de sa propre famille, polémiquer avec les

[34] Ce titre est souvent traduit *Livre de la Création*. Cela illustre bien le fait que la distinction, en hébreu, entre la création – dite *ex nihilo* – *(béria)* et l'organisation, la mise en forme *(yétzira)* du résultat de la création n'existe pas dans les catégories spirituelles et intellectuelles des langues occidentales. Dans le même ordre d'idées, la création artistique se dit en hébreu *yétzira oumanoutith*. Nous conserverons le titre hébreu tout au long de ce chapitre. (NdT)

savants de son temps et encourir la colère du roi (Nimrod) qui l'a fait jeter dans une fournaise ardente dont il est miraculeusement sorti indemne. Le profil d'identité qui ressort de ces événements est celui d'un personnage ardent, ferme en ses convictions et décidé à faire partager la vérité par le plus grand nombre et à détourner l'humanité de l'idolâtrie païenne où elle s'est embourbée. Il n'a cessé de parcourir toute cette région où se trouvaient concentrées les grandes civilisations de son temps pour diffuser son message – y compris par écrit. Maïmonide décrit l'action d'Abraham au début de ses Règles concernant l'idolâtrie (chapitre I, règle 3) :

> *« Lorsqu'il fut sevré*[35]*, Abraham se mit à faire usage de son pouvoir de réflexion. Malgré son jeune âge, il se prit à méditer nuit et jour et à se demander avec étonnement comment le mouvement de cette sphère*[36] *pouvait être réglé sans cesse s'il n'y avait personne pour la diriger et la faire tourner, puisqu'elle ne pouvait évidemment pas se mouvoir elle-même. Or, personne n'avait enseigné Abraham, ni ne l'avait informé de rien. Il était, à Ur en Chaldée, plongé dans un milieu de sots idolâtres. Son père, sa mère, le peuple tout entier servaient les astres et il les servait avec eux. Mais il méditait en son cœur et la lumière s'y faisait. Enfin,*

---

35 C'est-à-dire à l'âge de trois ans (NdT).

36 La sphère supérieure qui entraîne dans son mouvement toutes les autres. Expression de la représentation géocentrique de la structure du monde due à Aristote (NdT).

grâce à la justesse de son esprit, il atteignit la voie de la vérité et discerna le fond des choses : à savoir qu'il existait un Dieu qui dirigeait la sphère et avait tout créé, qu'il n'en était point d'autre en dehors de Lui ; que le monde entier était plongé dans l'erreur et que ce qui l'y avait fait tomber, c'était ce culte qu'il avait rendu aux astres et à leurs représentations jusqu'à ce que la vérité se fut effacée de la conscience des hommes. À l'âge de quarante ans, Abraham reconnut son Créateur. Dès que cette prise de conscience l'eût amené à la connaissance, Abraham opposa ses réponses aux Chaldéens d'Ur et débattit avec eux. Il leur disait : "La voie que vous suivez n'est pas celle de la vérité." Il brisa les idoles et commença à révéler à la multitude que seul le Dieu de l'Univers était digne d'être adoré, que devant Lui il convenait de se prosterner, qu'il ne fallait sacrifier et offrir des libations qu'à Lui, afin que le connussent les créatures à venir. Il leur recommanda aussi de briser les idoles, de les anéantir toutes pour éviter que le peuple se laisser égarer par elles, comme ceux qui s'imaginent qu'il n'existe aucune autre divinité que ces formes.

Comme Abraham l'emportait sur eux (les Chaldéens) par son argumentation, le roi (Nimrod) voulut le faire mourir, mais Abraham

bénéficia d'un miracle ; il gagna Haran[37]*. Là, il se mit à proclamer à maintes reprises et hautement à la face du monde, à révéler qu'il n'était qu'un seul Dieu dans l'Univers entier et que c'était Lui qu'il fallait adorer. Puis il alla de cité en cité, de royaume en royaume, s'adressant aux populations et les assemblant autour de lui, jusqu'à ce qu'il fût arrivé au Pays de Canaan où il invoqua le Nom d'Hachem comme en témoigne le verset* (Genèse XXI, 33) *: "Et il invoqua là-bas le nom du Seigneur Dieu de l'Univers."*

Comme le peuple s'assemblait autour de lui, lui demandait d'expliquer ses paroles, il renseignait chacun individuellement selon ses capacités et le remettait sur la voie de la vérité. Des milliers et des myriades de personnes finirent par se joindre à lui. Ce sont elles que l'Écriture appelle les gens de la Maison d'Abraham. Il implanta dans leur cœur le grand principe du monothéisme auquel il consacra aussi des écrits et il y initia son fils Isaac... »

Un livre hermétique

Le Séfer Yétzira *est un livre incompréhensible en soi ; il ne devient accessible qu'au travers d'une transmission de maître à disciple.*

Le *Séfer Yétzira* attribué à Abraham est un ouvrage

[37] La Tradition situe cette localité au Nord du Liban (NdT).

succinct. Il ne compte que 1 600 mots. Ses six chapitres sont divisés en paragraphes très brefs, souvent désignés par le terme de *michna*. Son vocabulaire est relativement simple mais le sens de ses propositions est loin de l'être. Sa lecture ressemble à un cryptogramme. *« Il est profond et requiert de longues explications »* dit rabbi Juda Halévi au paragraphe 25. Il a été rédigé de telle sorte de ne pouvoir être compris que dans le cadre d'une relation étroite entre un maître et un disciple. Il a donné lieu à de nombreux commentaires dont la lecture et l'étude ne parviennent pas à donner le sentiment d'avoir compris quelque chose lorsqu'on le relit. Il s'agit d'une science, d'une sagesse, d'un tout autre genre que celles auxquelles la culture générale nous a habitués. Elle est désignée dans le Talmud par l'expression *œuvre du commencement* qui fait l'objet d'une mise en garde sévère (Traité *Haguiga*, II, 1) :

> *« On n'enseigne pas l'œuvre du commencement en présence de deux personnes. »*

Maïmonide précise la raison d'être de l'interdit dans son commentaire *ad loc.* :

> *« Le grand public est incapable de comprendre ces sujets qui ne sont confiés que par un* (maître) *à un* (disciple) *; on prend toutes ces précautions, parce que le grand public ne peut en comprendre qu'une infime partie. Le sot qui entendrait* (ces enseignements) *en serait troublé, sa foi s'embrouillerait et il croirait qu'ils*

contredisent la vérité, alors que ce (ces enseignements) *sont eux la vérité. »*

Rabbi Juda Halévi a jugé bon de nous livrer quelques explications minimales de certains passages du livre, procédant à la manière traditionnelle qui cache deux palmes pour un palme qu'elle dévoile. De ce peu qu'il nous montre, il est possible toutefois de se rendre compte du fait que cette sagesse qui touche aux secrets les plus sublimes est d'une extrême profondeur et que les Sages d'Israël possèdent une intime connaissance des arcanes de la création.

Les sciences de la nature et l'œuvre du commencement

Les sciences de la nature décrivent et étudient la réalité telle que l'observateur la découvre. Le Séfer Yétzira *décrit les processus même de l'œuvre du commencement et traite de la relation entre le Créateur et la nature.*

Reste néanmoins à comprendre le lien rentre le *Séfer Yétzira*, livre d'allure théologique traitant de la création du monde, et la « science de la nature » dont le roi des Khazars voulait entendre parler. La science de la nature consiste pour nous à apprendre les lois de la physique, de la chimie, de la biologie et de l'astronomie, à nous initier au langage des mathématiques. Ces disciplines expliquent les phénomènes naturels et en établissent les lois. Rabbi Juda Halévi, quant à lui, expose des passages du *Séfer*

Yétzira où on ne trouve rien de ce genre ! Est-ce là la « science de la nature » à laquelle le roi des Khazars pensait ?

Bien grande et significative, en vérité, la différence entre les sciences de la nature, la science telle qu'on l'entend généralement, et la sagesse du *Séfer Yétzira* ! La science se propose de décrire le fonctionnement de la nature par l'observation et la découverte de constantes qui pourront être érigées en loi ; celles-ci, à leur tour, permettront le développement des techniques par lesquelles l'homme maîtrise petit à petit la nature. Il s'agit bien évidemment d'une science importante, utile et même nécessaire à l'aménagement des conditions de vie de l'humanité. Le *Séfer Yétzira* ne s'intéresse pas aux lois de la nature en tant que telles. Il en explore les fondements. Comment le monde a-t-il été créé ? Autrement dit, comment le Créateur est-il relié à Sa création ? Dans la première partie du Livre IV, rabbi Juda Halévi a traité de la trilogie Dieu, le monde, l'homme et des voies par lesquelles Il dirige Son monde, lesquelles s'expriment au travers des Noms divins. La deuxième partie traite de la relation entre Dieu et la nature. C'est tout le sujet du *Séfer Yétzira*.

Abraham a combattu l'idolâtrie et les conceptions erronées de son époque ; il a diffusé la conception monothéiste. S'il a écrit ce livre, c'est bien évidemment pour approfondir cette connaissance de Dieu, Créateur du monde, de Son unité, des voies de Sa Providence. Il enseigne comment identifier la Présence de Dieu dans le

monde bien qu'Il soit un Dieu qui Se cache. Il enseigne le lien puissant unissant notre monde au Dieu qui l'a créé et la manière dont chacun de ses composants appartient à un même ensemble unitaire :

> *§ 25. « Cet ouvrage prouve Sa divinité et Son unité à partir de choses changeantes et multiples sous un certain aspect, mais qui, sous un autre aspect, s'unifient et s'harmonisent. Contemplées sous l'aspect de l'Un qui les ordonne, elles s'harmonisent. »*

Le monde nous apparaît comme un ensemble complexe d'éléments disparates. Toutes ses parties diffèrent les unes des autres par leur genre. Chaque genre comporte une infinité d'espèces différentes, dans les mers et sur la terre. Ensemble gigantesque de matières et de formes innombrables que le regard ni l'esprit ne peuvent embrasser. Le *Séfer Yétzira* explique que tout procède d'une racine unique et d'un tronc commun. L'insondable variété des existants avec toutes leurs différences se ramène en fait à un dénominateur commun qui les unifie et qui vise à en démontrer le monisme intégral.

Sfar, sipour et sefer

Paragraphe 25

Michna 1

« En trente-deux sentiers prodigieux de sagesse Il a gravé Yah, YVHV, YHVH Tzébaoth, Elohé Israël*,* Elohim 'Hayim *et Roi du monde, Dieu Tout-puissant* (El Chaddaï)*, miséricordieux et gracieux, haut et suprême, demeurant l'éternité, supérieur et saint est Son Nom, et Il a créé Son monde dans trois registres*[38] *: dans le Nombre* (sfar)*, le Verbe* (sipour) *et le Livre* (séfer). *»*

Les trente-deux sentiers mentionnés ici sont les dix *séfiroth* sans substance *(belimah)* et les vingt-deux lettres fondamentales de l'alphabet hébraïque dont parle la michna 2. Les commentateurs font aussi remarquer que le Nom *Elohim* figure trente-deux fois dans le récit de l'Œuvre du commencement, correspondant aux trente-deux sentiers de sagesse. Ils notent également que le texte hébreu de la première michna comporte trente-deux mots après les deux mots d'introduction : « En trente-deux… »

Rabbi Juda Halévi porte d'abord son attention sur les derniers mots de la michna : « et il a créé Son monde en trois registres : dans le livre, le Verbe et le nombre. »

Il apparaît à première lecture que pour rabbi Juda

[38] Littéralement *chelocha séfarim*, soit « trois livres » (NdT).

Halévi ces trois registres correspondent aux catégories de la pensée, de la parole et des actes. C'est d'ailleurs ainsi que plusieurs de ses commentateurs ont interprété son propos, mais il me semble qu'il faut aller plus loin.

C'est ce que nous allons entreprendre de faire.

Sfar – le Nombre

Le monde possède une structure mathématique, ordonnancée et calculée[39], ce qui témoigne d'une pensée et d'un projet qui ont présidé à la création du monde

Rabbi Juda Halévi écrit :

« Par sfar*, le* Sefer Yetzira *entend la mesure et la répartition dans les corps créés : en effet, la mesure qui rend un corps harmonieux, proportionné, répondant à la destination en vue de laquelle il a été créé, ne se fait qu'au moyen du nombre. Arpentage, mesurage, pesage, rapport entre les mouvements, ordre musical requièrent tous le nombre,* sfar. *Tu vois, par exemple, que de l'architecte ne procède pas de maison qu'il n'en ait eu auparavant dans l'esprit une représentation. »*

Les savants qui scrutent le monde et la nature ont fait une découverte extrêmement intéressante : les lois de la nature, dans tous les domaines, parlent un langage mathématique. Ces lois peuvent être exprimées sous

---

[39] Au sens étymologique du terme qui exprime une pensée raisonnée (NdT).

formes d'équations précises et immuables. Par exemple, la loi de l'attraction (ou de la pesanteur) qui énonce que tous les corps s'attirent mutuellement peut être mise en équation qui se formule ainsi : « Deux corps ponctuels de masses respectives M_A et M_B s'attirent avec des forces de mêmes valeurs (mais de directions opposées), proportionnelles aux produits des deux masses, et inversement proportionnelle au carré de la distance qui les sépare. » De même, les vitesses et l'accélération des corps se calculent par des formules mathématiques dont les résultats sont extraordinairement précis. La structure élémentaire de la matière peut être aussi décrite mathématiquement de façon exacte et déterminée. Ceci est vrai en physique, en chimie, en astronomie – dans tous les domaines des sciences dites « exactes ». La structure du monde est ordonnée mathématiquement. Il en est de même en musique. Grâce à cela, il est possible de calculer et de comprendre les processus qui gouvernent la nature et c'est ce qui rend possible les développements et avancées technologiques.

Cela prouve au-delà de tout doute raisonnable que le monde a un Créateur. Un ordre parfait règne dans le monde. Tout y est aligné, ajusté et fixé par des règles. Ni anarchie, ni chaos mais ordre et merveilleuse harmonie. Si une sagesse suprême n'avait pas présidé à la création du monde, il serait dans un état de désordre absolu et aucun processus n'y serait prévisible.

Le premier fondement du monde est donc le *sfar*, le nombre, c'est-à-dire la pensée d'un projet raisonné –

calculé.

Sipour - Verbe

La « forme » de la création et son principe spirituel

> *« … il entend par* sipour *le Verbe, mais c'est un verbe divin, le son des paroles du Dieu Vivant*[40]*. En Lui existent simultanément la forme et le principe de l'objet dont Il a parlé ; ainsi qu'il est dit : "Que soit lumière", "Que soit un firmament"*[41]*. »*

« Le Saint béni soit-Il a parlé et le monde fut », disons-nous dans le Rituel. C'est dire que la parole divine est pour ainsi dire d'emblée elle-même la réalité de ce qu'elle énonce-annonce. Rabbi Juda Halévi expliquera longuement par la suite que la pensée, la parole et l'œuvre divine ont été simultanés. Cependant, le *Séfer Yétzira* déploie le processus pour notre compréhension et en distingue les étapes logiques mais non chronologiques : *sipour*, le Verbe, étape de l'énoncé du projet et ensuite *Sefer*, le Livre, étape de sa réalisation.

Le *sipour* est donc pour rabbi Juda Halévi *« la forme et le principe de l'objet dont Il a parlé »*. Chaque réalité particulière ayant fait l'objet de la création possède une « forme » et un « principe », une dimension spirituelle (ou abstraite, ou théorique), une valeur et une fonction ou finalité ; et il en est de même de chacun des éléments qui

---

[40] Deutéronome V, 23.

[41] Genèse I, 3 et 6.

la constitue. Pourquoi l'âne a-t-il deux oreilles et pas une seule ? Pourquoi la fourmi a-t-elle des antennes ? Pourquoi certains poissons ont-ils des écailles ? Il existe des réponses pour chacune de ces questions.

La réalité du monde créé n'a pas seulement une structure et une organisation mathématique – *sfar*. Elle possède aussi une finalité – *sipour*. *Sfar*, le Nombre, fait référence au monde de la quantité. *Sipour*, le Verbe, fait référence au monde de la qualité ou de l'essence.

Sefer

La réalisation concrète du projet correspondant dans le détail à la dimension spirituelle

> *« Le Verbe aussitôt prononcé, son objet était déjà présent réalisé : c'est* séfer*, c'est-à-dire l'écriture. »*

Séfer, c'est-à-dire l'acte lui-même, à savoir la réalisation concrète, exacte et précise du projet, ensemble avec sa dimension spirituelle, les valeurs et la finalité, le tout résultant en une créature parfaite en son unité.

La création est « l'écriture » du Saint béni soit-Il. C'est la raison pour laquelle elle est appelée *Séfer*, Livre. Il existe une relation directe entre le Créateur et la créature, le monde. Tous les étants du monde sont les « mots » écrits par le Créateur. Le Verbe divin dicte en quelque sorte, et l'écriture fait exister le sujet de son discours. Il y a donc là une création permanente et dynamique qui

requiert la « touche » constante du Créateur. C'est ainsi qu'il est possible de comprendre ces phrases du rituel de Roch Hachana où nous disons qu'« Il compte et dénombre toutes les créatures », qu'« Il lit le Livre des souvenirs », et où nous Lui demandons : « inscrit pour une vie bonne tous les membres de Ton alliance ». Écrire et compter, c'est-à-dire inclure dans un ensemble et circonscrire. Tout ce qui est écrit et dénombré – conté et compté – appartient au réel. Le même mot, en hébreu – *sofer* – désigne celui qui conte et celui qui compte.

> *« En trente-deux sentiers prodigieux de sagesse Il a gravé Yah, YHVH, YHVH* Tzébaoth, Elohé Israël*,* Elohim 'Hayim *et Roi du monde, Dieu Tout-puissant* (El Chaddaï)*, miséricordieux et gracieux, haut et suprême, demeurant l'éternité, supérieur et saint est Son Nom, et Il a créé Son monde dans trois registres*[42] *: dans le Nombre* (sfar)*, le Verbe* (sipour) *et le Livre* (séfer)*. »*

Autrement dit, le monde a été créé d'une manière extraordinairement précise et ordonnée, avec des valeurs spirituelles et une finalité dans chacun de ses moindres détails.

Simultanéité de la pensée, de la parole et de l'acte

Chez le Créateur, la pensée, la parole et l'acte sont simultanés, ce qui n'est évidemment pas le cas chez

---

[42] Littéralement *chelocha séfarim*, soit « trois livres » (NdT).

> *l'homme. Toutefois, l'homme possède une puissance créatrice de même nature dans sa pensée*

Rabbi Juda Halévi insiste sur le fait qu'il ne faut pas faire l'erreur de croire qu'il y aurait là trois étapes distinctes : une pensée du projet en elle-même, une parole mettant le projet en forme et enfin, un acte réalisant concrètement le projet. Chez le Créateur, ces trois « étapes » sont simultanées. La pensée est la parole et elle est l'acte. *« Mais la mesure de Dieu et son Verbe, c'est la chose dans son essence même et c'est Son écriture. »* Pour l'homme, ces trois opérations se divisent en trois étapes : il commence par penser et projeter, ensuite il prépare les matériaux nécessaires à son travail et s'organise ; et enfin, il passe à la réalisation concrète du projet.

> *« Mais la mesure de Dieu et son Verbe, c'est la chose dans son essence même et c'est son écriture. Imagine un fabricant de brocarts qui, pensant à son œuvre, verrait la soie lui obéir, se colorier des couleurs qui se présentent à son esprit et se former les compositions qu'il voudrait ; le brocart se ferait donc selon sa mesure et son écriture. »*

Imagine un homme dont l'œuvre se réaliserait à mesure qu'il la pense, exactement telle qu'il se la représente. La pensée du Créateur – c'est vraiment extraordinaire ! – est de cette nature.

« Si, en disant le mot "homme" ou en en gravant le corps nous pouvions faire apparaître sa forme, nous

posséderions le pouvoir du verbe divin et de l'écriture divine ; nous serions créateurs… »

Mais rabbi Juda Halévi ajoute ici : *« tout comme nous sommes doués de quelque capacité de représentation intellectuelle. »* C'est-à-dire que nous les hommes, nous possédons une capacité semblable à cette œuvre créatrice merveilleuse et sophistiquée, à savoir la « *représentation intellectuelle* », autrement dit la pensée et l'imagination. Par sa pensée, l'homme est déjà créateur. Il voit avec les yeux de son imagination l'objet tout entier de son projet, sa structure et sa taille, les matériaux et les couleurs. Tout ce qu'il faut à présent, c'est *seulement* le passage de la puissance à l'acte – réaliser concrètement le projet. C'est en ce sens qu'une dimension supérieure, très haute, de nature divine, est présente dans la pensée humaine. La pensée de l'homme, les frémissements qui l'agitent, sont de grande importance. Par sa pensée, l'homme peut bâtir des mondes ; il peut aussi les détruire. Il peut penser des choses bonnes et les créer, il peut aussi méditer de mauvaises idées et leur donner existence. Il y a en l'homme une dimension divine venue d'en haut, « faisons l'homme selon notre dessein… », c'est-à-dire la puissance de sa pensée. La sagesse divine enfouie en lui est à la fois la base et la source d'où jaillissent toutes les pensées et volontés par lesquelles l'homme agit. C'est pourquoi les Sages enseignent que l'idée de la faute est pire que la faute. Méditer une faute est déjà de l'ordre de l'acte ; les pensées de l'homme sont l'essentiel de sa présence au monde et lorsqu'il pense le mal, il est tout

entier plongé dans le mal. En revanche, « le Saint béni soit-Il joint une pensée bonne à l’acte. » Lorsque l’homme projette de faire un bien et il veut vraiment le faire de toutes ses forces, Dieu l’aidera et il y parviendra. La puissance de la volonté humaine l’amènera à la réalisation concrète – « on mène l’homme sur le chemin qu’il veut suivre ».

Le monde des séfiroth dans la Qabbala

Paragraphe 25

Trente-deux sentiers de Sagesse

Les trente-deux sentiers de sagesse sont les dix séfiroth et les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque

Michna 2

« Dix séfiroth sans substance et vingt-deux lettres fondamentales : trois mères et sept redoublées et douze simples. »

Cette michna reprend et explique la formule de la première : trente-deux sentiers de Sagesse, c'est-à-dire trente-deux voies au moyen desquelles le Créateur a créé le monde : dix *séfiroth* et vingt-deux lettres.

Le mot *séfiroth* pourrait en fait désigner tout simplement les dix chiffres élémentaires, de 0 à 9 –ou les dix nombres de 1 à 10. Les vingt-deux lettres sont évidemment les lettres de l'alphabet hébraïque.

Le monde serait donc fondé sur les chiffres et les lettres. Quelle en est la signification ?

Rabbi Juda Halévi écrit :

« Cet Un est le principe des trente-deux sentiers merveilleux de la Sagesse qui sont les dix sefirot et les vingt-deux lettres faisant allusion par ces mots au passage à l'acte des existants : ils sont distingués par la quantité et

la qualité.

Les nombres renvoient à la quantité et les lettres à la qualité[43].

La valeur du nombre 10

Le nombre 10 est particulièrement significatif dans la réalité du monde.

Nous allons porter d'abord notre attention sur les dix *séfiroth*.

Le *Séfer Yétzira* souligne plus loin (Michna 4) l'importance du nombre 10 et en explique un peu la signification :

> *« Dix* séfiroth *sans substance. Dix et non neuf ; dix et non onze. »*

Lorsque nous disons « dix *séfiroth* », nous insistons sur le nombre 10, ni plus, ni moins ! Et il faut comprendre l'importance considérable de ce nombre 10. Que comporte-t-il ? Quelle est son essence ?

Ce nombre se retrouve dans bien des aspects de notre monde. Nous connaissons les dix doigts des mains et des pieds dans le corps de l'homme. La Thora enseigne Dix commandements donnés au Sinaï et on compte aussi dix plaies qui ont frappé l'Égypte. Les Sages savent nous dire que c'est dix paroles que le monde a été créé. C'est un chiffre rond et significatif.

---

[43] Concernant le caractère unique de la « langue de la sainteté », l'hébreu, voir ci-dessus Livre II, paragraphes 67 à 80 et ce que nous avons écrit à ce sujet dans le chapitre intitulé « La langue hébraïque ».

Notre système de numération est décimal[44]. C'est aussi le système de numération utilisé par la Thora. Il en existe cependant d'autres, comme le système à base 12 (correspondant aux douze mois de l'année ou aux douze heures du jour et de la nuit), ou le système babylonien à base 60 et d'autres encore. Cela pouvant être considéré comme pure convention technique, ce n'est donc pas là-dessus que nous baserons nos propos.

Un monde unidimensionnel

Le monde du 2 est un monde à une dimension

Une vision dichotomique du monde – bien/mal, etc. est superficielle et infantile. L'enfant ne perçoit pas la complexité du monde. À mesure qu'il mûrit, il apprend à comprendre la complexité. Il apprend par exemple qu'un homme n'est pas « bon » ou « mauvais », mais qu'il y a en lui du bon et du mauvais. Un homme peut être un héros de la vertu dans certains domaines et mal se conduire dans d'autres. Quelqu'un qui a commis une faute peut se corriger et se repentir et continuer à être un grand homme malgré la faute commise. Qui peut-il être comparé à David qui a su exprimer dans les Psaumes la très grande proximité à Dieu de la manière la plus sublime, bien qu'il ait fauté et qu'il ait même été puni pour ce qu'il avait fait.

Notre monde n'est pas un monde du « 2 ». Ce n'est pas un monde plat unidimensionnel mais un monde bien

---

[44] Cf. Rabbi Juda Halévi, ci-dessus Livre I, paragraphe 59 et ci-après, Livre iv, § 27.

plus complexe !

Mais quel est le chiffre de ce monde ? À cette question, le *Séfer Yétzira* répond : ce monde comporte dix *séfiroth*.

Un monde à base 10 comporte cinq dimensions. C'est, poursuit le *Séfer Yétzira* (Michna 3), un monde extrêmement complexe :

> *« Dix* séfiroth *sans substance, le nombre des dix doigts, cinq correspondant à cinq. »*

Autrement dit, dix, c'est deux fois cinq. Si au chiffre 2 correspond une dimension, au nombre dix correspondent cinq dimensions. Lesquelles ? Le *Séfer Yétzira* poursuit (Michna 7) :

> *« Dix* Séfiroth *sans substance, leur mesure dix qui n'ont pas de limite, profondeur de commencement et profondeur d'achèvement, profondeur de bien et profondeur de mal, profondeur du haut et profondeur du bas, profondeur d'est et profondeur d'ouest, profondeur de nord et profondeur de sud. »*

Il existe donc cinq dimensions : commencement/achèvement (dimension du temps), bien/mal (dimension des valeurs) et les trois dimensions du volume des corps : haut/bas (la hauteur), est/ouest (la largeur) et nord/sud (la longueur).

C'est-à-dire qu'au corps tridimensionnel se rajoutent deux autres dimensions, celle du temps et celle des

valeurs. C'est une réalité vraiment très complexe.

Autre répartition du nombre 10

La tradition Qabbaliste présente encore une autre répartition du nombre dix

Nous devons décrire à présent l'approche Qabbaliste du monde des dix *séfiroth*.

De haut en bas, les noms classiques des *séfiroth* sont : *Keter, Hokhma, Bina* (dans certains contextes, *Hokhma, Bina, Daat*) ; de ce groupe des trois premières sont issues : *'Hessed, Guévoura, Tiféreth, Netza'h, Hod, Yessod, Malkhout*[45].

Les *séfiroth* sont organisées selon un schéma tridimensionnel en trois groupes de trois *séfiroth*. Le nombre des dix *séfiroth* correspond à ces 3 x 3 qui sont 9 et une dixième au-dessus d'elles qui les unit en un même faisceau.

Elles s'ordonnancent en trois registres : droite, milieu, gauche, eux-mêmes répartis sur trois niveaux : haut, milieu, bas et la dimension unificatrice.

On a coutume de répartir les dix *séfiroth* selon la structure des quatre lettres du Nom YHVH

« L'épine du Yod – *Keter*, la racine suprême de

---

[45] Respectivement, en français : Couronne, Sagesse, Intelligence, Grâce, Vaillance, Harmonie, Éternité, Splendeur, Fondement, Royaume. Dans certains contextes, le groupe des trois premières devient : Sagesse, Intelligence, Connaissance. Par la suite, nous n'utiliserons toutefois que le nom hébreu (NdT).

l'édifice entier. De même que la couronne posée sur la tête du roi fait partie du roi mais non de sa personne, *Keter* est au-dessus des autres *séfiroth*.

La lettre *yod* – *Hokhma*,

La lettre *hé*$_1$ – Bina,

La lettre *vav* – *Tiféreth* qui regroupe six *séfiroth*, *Hessed, Guévoura, Tiféreth, Netzah, Hod et Yessod* ;

La lettre *hé*$_2$ – *Malkhouth*

Keter, au sommet de l'édifice, en est à la fois la racine et le principe de son unité profonde, malgré la diffraction des niveaux inférieurs.

Hokhma et *Bina* sont les fonctions cognitives et intellectuelles, tandis que les six suivantes appartiennent au monde de la sensibilité et de l'imaginaire. La *Hokhma* est la fulgurance de l'idée originelle, pensée pure, avant qu'elle ne s'organise et se structure dans une représentation consciente d'elle-même *(Bina)*. *Hokhma* est de nature synthétique alors que *Bina* est de nature analytique. Une illustration principe du fonctionnement de ce couple : *Hokhma* – je me rends compte intuitivement qu'un ami est dans la gêne ; *Bina* – je m'interroge sur la meilleure manière de lui venir en aide efficacement et sans le mettre mal à l'aise ; j'envisage à cet effet plusieurs possibilités parmi lesquelles choisir.

Hokhma, à droite, est de l'ordre de l'infini ;

Bina, à gauche, dévoile le cadre au sein duquel la pensée va devoir se mouvoir pour que chaque chose soit

convenablement définie et que puissent être connus les rapports exacts entre elles.

Les six dimensions internes de *Tiféreth* relèvent du domaine de la Providence. Dieu gère Son monde au travers elles. Elles ont aussi leur contrepartie au niveau de la conduite humaine en ce sens qu'elles sont aussi les racines des vertus. Elles se répartissent en deux groupes de trois : *Hessed, Guévoura, Tiféreth* et *Netzah, Hod, Yessod.*

Chacune des entités du côté droit a sa contrepartie du côté gauche qui d'une certaine façon s'oppose à elle et la limite. La troisième entité, au milieu, établit l'équilibre entre elles et les concilie sans les affadir.

'Hessed – grâce ou bonté ou générosité – est la vertu du don, et en particulier du don gratuit. *Guévoura* – vaillance, ou justice, ou rigueur – s'oppose au don lorsque l'insuffisance de mérite de la part du destinataire est trop criante. *Tiféreth* – harmonie ou miséricorde ou vérité – établit la paix entre les deux exigences morales opposées.

La triade *Netzah', Hod, Yessod* représentent des vertus analogues mais dans le registre de la sensibilité et pourrait donner lieu à une analyse semblable à la précédente.

Guévoura *'Hessed* *Hod* *Netzah'*

Tiféreth *Yessod*

Malkhouth correspond au monde de l'action concrète ; elle reçoit les influx de toutes les instances supérieures et les transmet au monde de notre réalité.

Ce modèle peut être récapitulé dans le schéma suivant :

Gauche	Milieu	Droite
Bina		*'Hokhma*
Guévoura		*'Hessed*
	Tiféreth	
Hod		*Netza'h*
	Yessod	
	Makhouth	

Complexité et monisme du monde

Le Séfer Yétzira *insiste sur le fait que l'univers des mondes supérieurs et inférieurs est extrêmement complexe, mais comporte néanmoins un principe unificateur : à l'Unité absolue du Créateur répond un monisme du monde créé.*

Revenons à la Michna 4 :

« *Dix* séfiroth *sans substance. Dix et pas neuf ;*

dix et pas onze. »

Le nombre 10, composé comme nous l'avons vu, de cinq dimensions, est constitué de trois groupes de trois, plus le facteur unificateur. 3 x 3 + 1 donne expressément 10, ni 9 ni 11. Onze signifierait l'inclusion dans l'arbre séfirotique d'un niveau qui le transcende absolument. Neuf laisserait les différentes dimensions dans une dispersion chaotique insurmontable.

Le *Séfer Yétzira* nous livre donc un double enseignement : il important, d'une part, que nous prenions conscience de la complexité de notre monde. Ce n'est pas un monde manichéen et sans nuances, bien au contraire. Cela signifie des contradictions auxquelles l'homme doit se mesurer pour les résoudre. C'est parce que, d'autre part, ce monde complexe est pourtant *un* en son essence que les solutions sont possibles.

Nous avons traité jusqu'ici des « dix *séfiroth* », c'est-à-dire de l'aspect quantitatif ; l'aspect qualitatif nous amène à présent à traiter des vingt-deux lettres de l'alphabet qui se réfèrent au monde des valeurs.

Il ne faut certes pas mépriser l'aspect quantitatif, comme s'il n'était qu'un cadre vide destiné à recevoir les contenus qui y seront coulés. Ce monde quantitatif a été créé pour recevoir la lumière de l'In-fini *(Eyn Sof)* et l'épanchement du divin. En l'absence d'un monde concret, aux frontières bien définies, la lumière divine ne peut pas éclairer, n'ayant pas sur quoi se poser. Pour épancher Sa bénédiction et la lumière infinie, le Créateur devait créer

une réalité matérielle, limitée, finie, qu'il est possible de mesurer, de percevoir et de comprendre. Ce n'est qu'ainsi que la lumière du *Eyn-Sof* peut se manifester et se dévoiler. L'humble aspect du monde d'ici-bas possède donc une dimension d'extrême élévation puisqu'il est appelé à pouvoir recevoir et contenir le divin en son sein[46].

Au sujet des vingt-deux lettres de l'alphabet, le *Séfer Yétzira* écrit (chapitre II, michna 1) :

> *« Vingt-deux lettres de fondement, trois mères, sept doubles et douze simples. »*

Les vingt-deux lettres sont donc réparties en trois ensembles dont le *Séfer Yétzira* précise les membres :

Trois mères : *alef, mem, chîn.*

Sept doubles : *beith, gimel, daleth, kaf, pé, tav, rech.*

Douze simples : *hé, vav, zaïn, 'heth, teth, yod, lamed, nûn, samekh, 'ayin, tzadé, qôf.*

Les « mères » sont des lettres fondamentales, comme nous le verrons par la suite.

Les lettres doubles sont des lettres dont la prononciation peut être « douce » ou « dure », la différence étant indiquée par la présence d'un point

---

[46] Il me semble utile de préciser que s'il en est ainsi c'est parce que le Créateur a choisi de donner à ses créatures la possibilité d'acquérir par leur propre mérite ce qu'Il souhaite leur donner, afin que cela leur appartienne vraiment. S'agissant de leur être même – et non d'un quelconque avoir – les créatures seraient autrement condamnées au malheur éternel de devoir leur bonheur à la seule charité. Cela éclaire du même coup les notions de rétribution, la raison d'être de « ce monde-ci » (ou monde de l'acquisition du mérite d'être) et du « monde qui vient » (ou monde de la jouissance d'être), etc. (NdT)

(daguech) dans le corps de la lettre. Ainsi, par exemple, *beith* (avec *dagech*) devient *veith* (sans *dagech*) et *pé* devient *phé*…[47]

Les lettres simples sont toutes les autres lettres de l'alphabet (à remarquer que les cinq lettres finales ne sont pas mentionnées du tout)[48].

---

[47] En hébreu israélien contemporain, fondé sur la prononciation séfarade, la différence est essentiellement sensible dans le cas des lettres *beith*, *kaf* et *pé*. Les Achkénazes distinguent aussi entre le *tav* et le *thav* et les Yéménites y ajoutent encore le *guimel* et le *gimel*. Selon les grammairiens, la lettre *réch* qui figure ici dans la liste des doubles, ne peut jamais recevoir de *dagech*. [Dans la Bible, on trouve dix-sept occurrences de la lettre *rech* portant un *dagech* fort (essentiellement dans les livres dits « historiques », le Cantique des cantiques et les Proverbes). NdT]

[48] Toutes les choses « normales », habituelles, qui n'ont pas une spécificité particulière, sont appelées « simples » dans le vocabulaire talmudique, tels que l'aîné et le simple (frère cadet) ; l'année simple (qui n'est pas embolismique), etc.

Le monde des séfiroth dans la Qabbala

Paragraphe 25

Trente-deux sentiers de Sagesse

Les trente-deux sentiers de sagesse sont les dix séfiroth et les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque

Michna 2

« Dix séfiroth sans substance et vingt-deux lettres fondamentales : trois mères et sept redoublées et douze simples. »

Cette michna reprend et explique la formule de la première : trente-deux sentiers de Sagesse, c'est-à-dire trente-deux voies au moyen desquelles le Créateur a créé le monde : dix *séfiroth* et vingt-deux lettres.

Le mot *séfiroth* pourrait en fait désigner tout simplement les dix chiffres élémentaires, de 0 à 9 –ou les dix nombres de 1 à 10. Les vingt-deux lettres sont évidemment les lettres de l'alphabet hébraïque.

Le monde serait donc fondé sur les chiffres et les lettres. Quelle en est la signification ?

Rabbi Juda Halévi écrit :

« Cet Un est le principe des trente-deux sentiers merveilleux de la Sagesse qui sont les dix sefirot et les vingt-deux lettres faisant allusion par ces mots au passage à l'acte des existants : ils sont distingués par la quantité et

la qualité.

Les nombres renvoient à la quantité et les lettres à la qualité[49].

La valeur du nombre 10

Le nombre 10 est particulièrement significatif dans la réalité du monde.

Nous allons porter d'abord notre attention sur les dix *séfiroth*.

Le *Séfer Yétzira* souligne plus loin (Michna 4) l'importance du nombre 10 et en explique un peu la signification :

> *« Dix* séfiroth *sans substance. Dix et non neuf ; dix et non onze. »*

Lorsque nous disons « dix *séfiroth* », nous insistons sur le nombre 10, ni plus, ni moins ! Et il faut comprendre l'importance considérable de ce nombre 10. Que comporte-t-il ? Quelle est son essence ?

Ce nombre se retrouve dans bien des aspects de notre monde. Nous connaissons les dix doigts des mains et des pieds dans le corps de l'homme. La Thora enseigne Dix commandements donnés au Sinaï et on compte aussi dix plaies qui ont frappé l'Égypte. Les Sages savent nous dire que c'est dix paroles que le monde a été créé. C'est un chiffre rond et significatif.

---

49 Concernant le caractère unique de la « langue de la sainteté », l'hébreu, voir ci-dessus Livre II, paragraphes 67 à 80 et ce que nous avons écrit à ce sujet dans le chapitre intitulé « La langue hébraïque ».

Notre système de numération est décimal[50]. C'est aussi le système de numération utilisé par la Thora. Il en existe cependant d'autres, comme le système à base 12 (correspondant aux douze mois de l'année ou aux douze heures du jour et de la nuit), ou le système babylonien à base 60 et d'autres encore. Cela pouvant être considéré comme pure convention technique, ce n'est donc pas là-dessus que nous baserons nos propos.

Un monde unidimensionnel

Le monde du 2 est un monde à une dimension

Une vision dichotomique du monde – bien/mal, etc. est superficielle et infantile. L'enfant ne perçoit pas la complexité du monde. À mesure qu'il mûrit, il apprend à comprendre la complexité. Il apprend par exemple qu'un homme n'est pas « bon » ou « mauvais », mais qu'il y a en lui du bon et du mauvais. Un homme peut être un héros de la vertu dans certains domaines et mal se conduire dans d'autres. Quelqu'un qui a commis une faute peut se corriger et se repentir et continuer à être un grand homme malgré la faute commise. Qui peut-il être comparé à David qui a su exprimer dans les Psaumes la très grande proximité à Dieu de la manière la plus sublime, bien qu'il ait fauté et qu'il ait même été puni pour ce qu'il avait fait.

Notre monde n'est pas un monde du « 2 ». Ce n'est pas un monde plat unidimensionnel mais un monde bien

---

[50] Cf. Rabbi Juda Halévi, ci-dessus Livre I, paragraphe 59 et ci-après, Livre IV, § 27.

plus complexe !

Mais quel est le chiffre de ce monde ? À cette question, le *Séfer Yétzira* répond : ce monde comporte dix *séfiroth*.

Un monde à base 10 comporte cinq dimensions. C'est, poursuit le *Séfer Yétzira* (Michna 3), un monde extrêmement complexe :

> « *Dix* séfiroth *sans substance, le nombre des dix doigts, cinq correspondant à cinq.* »

Autrement dit, dix, c'est deux fois cinq. Si au chiffre 2 correspond une dimension, au nombre dix correspondent cinq dimensions. Lesquelles ? Le *Séfer Yétzira* poursuit (Michna 7) :

> « *Dix* Séfiroth *sans substance, leur mesure dix qui n'ont pas de limite, profondeur de commencement et profondeur d'achèvement, profondeur de bien et profondeur de mal, profondeur du haut et profondeur du bas, profondeur d'est et profondeur d'ouest, profondeur de nord et profondeur de sud.* »

Il existe donc cinq dimensions : commencement/achèvement (dimension du temps), bien/mal (dimension des valeurs) et les trois dimensions du volume des corps : haut/bas (la hauteur), est/ouest (la largeur) et nord/sud (la longueur).

C'est-à-dire qu'au corps tridimensionnel se rajoutent deux autres dimensions, celle du temps et celle des

valeurs. C'est une réalité vraiment très complexe.

Autre répartition du nombre 10

La tradition Qabbaliste présente encore une autre répartition du nombre dix

Nous devons décrire à présent l'approche Qabbaliste du monde des dix *séfiroth*.

De haut en bas, les noms classiques des *séfiroth* sont : *Keter, Hokhma, Bina* (dans certains contextes, *Hokhma, Bina, Daat*) ; de ce groupe des trois premières sont issues : *'Hessed, Guévoura, Tiféreth, Netza'h, Hod, Yessod, Malkhout*[51].

Les *séfiroth* sont organisées selon un schéma tridimensionnel en trois groupes de trois *séfiroth*. Le nombre des dix *séfiroth* correspond à ces 3 x 3 qui sont 9 et une dixième au-dessus d'elles qui les unit en un même faisceau.

Elles s'ordonnancent en trois registres : droite, milieu, gauche, eux-mêmes répartis sur trois niveaux : haut, milieu, bas et la dimension unificatrice.

On a coutume de répartir les dix *séfiroth* selon la structure des quatre lettres du Nom YHVH

« L'épine du Yod – *Keter*, la racine suprême de

---

[51] Respectivement, en français : Couronne, Sagesse, Intelligence, Grâce, Vaillance, Harmonie, Éternité, Splendeur, Fondement, Royaume. Dans certains contextes, le groupe des trois premières devient : Sagesse, Intelligence, Connaissance. Par la suite, nous n'utiliserons toutefois que le nom hébreu (NdT).

l'édifice entier. De même que la couronne posée sur la tête du roi fait partie du roi mais non de sa personne, *Keter* est au-dessus des autres *séfiroth*.

La lettre *yod* – *Hokhma*,

La lettre *hé*$_1$ – Bina,

La lettre *vav* – *Tiféreth* qui regroupe six *séfiroth*, *Hessed, Guévoura, Tiféreth, Netzah, Hod et Yessod* ;

La lettre *hé*$_2$ – *Malkhouth*

Keter, au sommet de l'édifice, en est à la fois la racine et le principe de son unité profonde, malgré la diffraction des niveaux inférieurs.

Hokhma et *Bina* sont les fonctions cognitives et intellectuelles, tandis que les six suivantes appartiennent au monde de la sensibilité et de l'imaginaire. La *Hokhma* est la fulgurance de l'idée originelle, pensée pure, avant qu'elle ne s'organise et se structure dans une représentation consciente d'elle-même *(Bina)*. *Hokhma* est de nature synthétique alors que *Bina* est de nature analytique. Une illustration principe du fonctionnement de ce couple : *Hokhma* – je me rends compte intuitivement qu'un ami est dans la gêne ; *Bina* – je m'interroge sur la meilleure manière de lui venir en aide efficacement et sans le mettre mal à l'aise ; j'envisage à cet effet plusieurs possibilités parmi lesquelles choisir.

Hokhma, à droite, est de l'ordre de l'infini ;

Bina, à gauche, dévoile le cadre au sein duquel la pensée va devoir se mouvoir pour que chaque chose soit

convenablement définie et que puissent être connus les rapports exacts entre elles.

Les six dimensions internes de *Tiféreth* relèvent du domaine de la Providence. Dieu gère Son monde au travers elles. Elles ont aussi leur contrepartie au niveau de la conduite humaine en ce sens qu'elles sont aussi les racines des vertus. Elles se répartissent en deux groupes de trois : *Hessed, Guévoura, Tiféreth* et *Netzah, Hod, Yessod.*

Chacune des entités du côté droit a sa contrepartie du côté gauche qui d'une certaine façon s'oppose à elle et la limite. La troisième entité, au milieu, établit l'équilibre entre elles et les concilie sans les affadir.

'Hessed – grâce ou bonté ou générosité – est la vertu du don, et en particulier du don gratuit. *Guévoura* – vaillance, ou justice, ou rigueur – s'oppose au don lorsque l'insuffisance de mérite de la part du destinataire est trop criante. *Tiféreth* – harmonie ou miséricorde ou vérité – établit la paix entre les deux exigences morales opposées.

La triade *Netzah', Hod, Yessod* représentent des vertus analogues mais dans le registre de la sensibilité et pourrait donner lieu à une analyse semblable à la précédente.

Guévoura *'Hessed* *Hod* *Netzah'*

Tiféreth *Yessod*

Malkhouth correspond au monde de l'action concrète ; elle reçoit les influx de toutes les instances supérieures et les transmet au monde de notre réalité.

Ce modèle peut être récapitulé dans le schéma suivant :

Gauche	Milieu	Droite
Bina		*'Hokhma*
Guévoura		*'Hessed*
	Tiféreth	
Hod		*Netza'h*
	Yessod	
	Makhouth	

Complexité et monisme du monde

Le Séfer Yétzira *insiste sur le fait que l'univers des mondes supérieurs et inférieurs est extrêmement complexe, mais comporte néanmoins un principe unificateur : à l'Unité absolue du Créateur répond un monisme du monde créé.*

Revenons à la Michna 4 :

« Dix séfiroth *sans substance. Dix et pas neuf ;*

dix et pas onze. »

Le nombre 10, composé comme nous l'avons vu, de cinq dimensions, est constitué de trois groupes de trois, plus le facteur unificateur. 3 x 3 + 1 donne expressément 10, ni 9 ni 11. Onze signifierait l'inclusion dans l'arbre séfirotique d'un niveau qui le transcende absolument. Neuf laisserait les différentes dimensions dans une dispersion chaotique insurmontable.

Le *Séfer Yétzira* nous livre donc un double enseignement : il important, d'une part, que nous prenions conscience de la complexité de notre monde. Ce n'est pas un monde manichéen et sans nuances, bien au contraire. Cela signifie des contradictions auxquelles l'homme doit se mesurer pour les résoudre. C'est parce que, d'autre part, ce monde complexe est pourtant *un* en son essence que les solutions sont possibles.

Nous avons traité jusqu'ici des « dix *séfiroth* », c'est-à-dire de l'aspect quantitatif ; l'aspect qualitatif nous amène à présent à traiter des vingt-deux lettres de l'alphabet qui se réfèrent au monde des valeurs.

Il ne faut certes pas mépriser l'aspect quantitatif, comme s'il n'était qu'un cadre vide destiné à recevoir les contenus qui y seront coulés. Ce monde quantitatif a été créé pour recevoir la lumière de l'In-fini *(Eyn Sof)* et l'épanchement du divin. En l'absence d'un monde concret, aux frontières bien définies, la lumière divine ne peut pas éclairer, n'ayant pas sur quoi se poser. Pour épancher Sa bénédiction et la lumière infinie, le Créateur devait créer

une réalité matérielle, limitée, finie, qu'il est possible de mesurer, de percevoir et de comprendre. Ce n'est qu'ainsi que la lumière du *Eyn-Sof* peut se manifester et se dévoiler. L'humble aspect du monde d'ici-bas possède donc une dimension d'extrême élévation puisqu'il est appelé à pouvoir recevoir et contenir le divin en son sein[52].

Au sujet des vingt-deux lettres de l'alphabet, le *Séfer Yétzira* écrit (chapitre II, michna 1) :

> *« Vingt-deux lettres de fondement, trois mères, sept doubles et douze simples. »*

Les vingt-deux lettres sont donc réparties en trois ensembles dont le *Séfer Yétzira* précise les membres :

Trois mères : *alef, mem, chîn.*

Sept doubles : *beith, gimel, daleth, kaf, pé, tav, rech.*

Douze simples : *hé, vav, zaïn, 'heth, teth, yod, lamed, nûn, samekh, ʻayin, tzadé, qôf.*

Les « mères » sont des lettres fondamentales, comme nous le verrons par la suite.

Les lettres doubles sont des lettres dont la prononciation peut être « douce » ou « dure », la différence étant indiquée par la présence d'un point

---

[52] Il me semble utile de préciser que s'il en est ainsi c'est parce que le Créateur a choisi de donner à ses créatures la possibilité d'acquérir par leur propre mérite ce qu'Il souhaite leur donner, afin que cela leur appartienne vraiment. S'agissant de leur être même – et non d'un quelconque avoir – les créatures seraient autrement condamnées au malheur éternel de devoir leur bonheur à la seule charité. Cela éclaire du même coup les notions de rétribution, la raison d'être de « ce monde-ci » (ou monde de l'acquisition du mérite d'être) et du « monde qui vient » (ou monde de la jouissance d'être), etc. (NdT)

(daguech) dans le corps de la lettre. Ainsi, par exemple, *beith* (avec *dagech*) devient *veith* (sans *dagech*) et *pé* devient *phé*…[53]

Les lettres simples sont toutes les autres lettres de l'alphabet (à remarquer que les cinq lettres finales ne sont pas mentionnées du tout)[54].

---

53 En hébreu israélien contemporain, fondé sur la prononciation séfarade, la différence est essentiellement sensible dans le cas des lettres *beith*, *kaf* et *pé*. Les Achkénazes distinguent aussi entre le *tav* et le *thav* et les Yéménites y ajoutent encore le *guimel* et le *gimel*. Selon les grammairiens, la lettre *réch* qui figure ici dans la liste des doubles, ne peut jamais recevoir de *dagech*. [Dans la Bible, on trouve dix-sept occurrences de la lettre *rech* portant un *dagech* fort (essentiellement dans les livres dits « historiques », le Cantique des cantiques et les Proverbes). NdT]

54 Toutes les choses « normales », habituelles, qui n'ont pas une spécificité particulière, sont appelées « simples » dans le vocabulaire talmudique, tels que l'aîné et le simple (frère cadet) ; l'année simple (qui n'est pas embolismique), etc.

Les trois mères

Paragraphe 25

Alef, mem, chîn

Les lettres « élémentaires » alef, mem et chîn expriment les forces qualitatives œuvrant dans le monde

Le *Séfer Yétzira* (cité par rabbi Juda Halévi) poursuit :

> *« Trois Mères,* Alef Mem, Chîn*, grand secret, merveilleux, occulté ! D'elles sortent l'air, l'eau, le feu, par lesquels le Tout a été créé. »*

Le *alef* est la lettre initiale de *avir*, l'air. Le *mem* est la lettre initiale de *mayim*, l'eau. Le *chîn* renvoie à *ech*, le feu. Ce sont trois des quatre éléments classiques bien connus.

Pourtant, contrairement à l'avis de certains commentateurs, il est impossible d'affirmer qu'il s'agit des éléments constitutifs du monde matériel. En effet, le *Séfer Yétzira* parle ici de « lettres », pas de *séfiroth*. Il s'agit donc de la dimension qualitative de l'être, pas de la dimension quantitative. L'explication doit donc se situer à un tout autre niveau.

L'intention porte, me semble-t-il, sur la description de deux forces opposées et de la troisième, moyen terme qui les concilie (à la manière de la structure séfirotique décrite précédemment, où *Tiféreth* concilie *'Hessed* et *Guévoura* et où *Yessod* concilie *Netza'h* et *Hod*).

La manière dont le *Séfer Yétzira* en parle en est une preuve : *« trois mères, alef mem chîn, leur fondement plateau du crédit et plateau du débit et la languette médiane fait équilibre entre eux. »* Soit deux forces contraires et une force intermédiaire qui les concilie.

La nature du feu est de monter et la nature de l'eau est de descendre. Le feu et l'eau sont antagonistes ; le feu fait évaporer l'eau et l'eau éteint le feu. Le feu et l'eau ne peuvent pas coexister, chacun devant par sa nature « dominer » l'autre. Le feu, la force qui monte de bas en haut, c'est la force qui pousse à l'action. C'est l'énergie vitale, les pulsions et les instincts puissants. L'eau, la force descendante, c'est la pesanteur matérielle qui contrecarre l'aspiration à s'élever et à agir, c'est-à-dire la volonté du Créateur qui contraint les forces du monde à se conformer à Ses ordres. Mais l'air aussi agit dans le monde, l'air, le souffle médiateur, la force spirituelle qui parvient à équilibrer les deux autres et à les combiner et, grâce à cela, faire progresser le monde. Dans la lutte entre l'énergie et la matière, l'esprit juste réussit à établir la paix et à diriger les choses de paisible façon. C'est la complexité spécifique du monde. Ce n'est pas un monde unidimensionnel du bien ou du mal, du vrai ou du faux ; s'y affrontent diverses forces entremêlées et seule une spiritualité compétente peut parvenir à assigner à chacune sa place et son heure et son dosage convenable.

Le *alef*, l'air, concilie donc le *mem*, l'eau et le *chîn*, le feu.

C'est ce que dit le *Séfer Yétzira* (VI, 1) :

> *« Trois, feu, eau, air ; feu en haut, eau en bas et air languette* médiane fait équilibre *entre eux. »*

La forme des lettres en graphie hébraïque y fait aussi allusion. Le *alef* (א) est diagonalement divisé de haut en bas par un trait duquel sont issus deux *yod*, un orienté vers le haut et un orienté vers le bas, indiquant qu'elle relie et unifie une force supérieure et une force inférieure.

La lettre *mem* (מ) est fermée en haut et ouverte en bas, indiquant une force venant d'en haut et se déversant vers le bas.

La lettre *chîn* (ש) est fermée en bas et ses trois branches s'élèvent comme des flammes, indiquant une force s'élançant vers le haut.

Universalité des lettres élémentaires

Les trois lettres élémentaires sont partout présentes dans la réalité, dans l'espace (le monde), dans le temps et en l'homme

Rabbi Juda Halévi cite encore une autre michna du *Séfer Yétzira* concernant les lettres élémentaires[55] :

> *« Témoins dignes de foi : le monde et l'année et la* nefèche. »

[55] Probablement d'après une version différente de celle de nos exemplaires imprimés.

Ces trois termes représentent trois catégories de la réalité, respectivement : l'espace, le temps et la personne humaine, la dimension du sujet[56]. Chacune est omniprésente et si une venait à manquer, notre réalité serait privée de signification.

Le « monde », l'espace physique du monde, comprenant les planètes et les étoiles et l'espace intersidéral, tout ce que renferment « les cieux et la terre et les mers », les arbres et les pierres et les animaux et les reptiles et la vermine ; la réalité matérielle sous tous ses aspects est appelée « le monde ».

« L'année », c'est la dimension du temps, dans toutes les composantes concrètes de la durée – secondes, minutes, heures, journées, semaines, mois et années. Le temps est une dimension fondamentale de la réalité (ou plus exactement, peut-être, de la conscience que nous avons de la réalité). Sans la dimension du temps, tout serait comme un « arrêt sur image », réalité figée et immobile, sans âge et privée de toute possibilité de progrès et d'évolution. Le mouvement, la croissance dépendent du temps, et donc la matière aussi.

Nefèche, c'est-à-dire l'homme, aussi appelé

---

[56] *Néfèche* est la plupart du temps traduit par « âme ». En fait, ce dernier terme devrait être réservé à *néchama*. Dans les contextes bibliques où le terme *nefèche* est utilisé, il est clair qu'il vise l'homme en tant que sujet conscient et responsable de ses actes. Cela dit, le mot « âme » est usité en français pour désigner les personnes, par exemple en démographie, lorsqu'on dit que tel agglomération compte tant et tant d'âmes. De même, il est évident que ceux qui lancent un SOS pour appeler à l'aide, sont surtout préoccupés de leur corps, bien que SOS soient les initiales des mots anglais signifiant « sauvez nos âmes ». (NdT).

« microcosme » par les Qabbalistes. Le Talmud se sert aussi du terme « monde » en rapport avec l'homme, comme par exemple dans la michna de Sanhédrin IV, 5 :

> *« L'homme a été créé en exemplaire unique pour t'enseigner que quiconque cause la perte d'une personne d'Israël est considéré par l'Écriture comme ayant causé la perte d'un monde entier ; et quiconque sauvegarde une personne en Israël est considéré par l'Écriture comme ayant sauvegardé un monde entier. »*

Pourquoi l'homme est-il appelé « microcosme » ? D'abord parce qu'il est composé de toute la matière présente dans le monde. Il est en ce sens un monde en miniature. Mais surtout, bien qu'il soit infinitésimal à l'échelle de l'univers, il est ce qui donne sens et valeur au monde. Créature consciente et intelligente, l'homme englobe le monde entier dans sa pensée. Il en comprend et en apprécie l'importance et la signification. En l'absence de l'homme, le monde serait comme un outil inutile et superflu. Cela pourrait être comparé à un maître illustre ayant de nombreux élèves qui affluent à ses leçons. C'est sans aucun doute un personnage important. Mais en l'absence de tout auditeur et de tout lecteur, il se résume à n'être plus personne, plus rien. Le plus petit, le dernier des élèves qui apprend et comprend, donne sa valeur à l'enseignement du maître. En ce qui concerne le monde, il en va de même : le macrocosme n'a d'intérêt et de valeur que grâce au microcosme.

Les lettres *alef*, *mem*, *chîn*, c'est-à-dire l'aspiration à la hauteur, la pesanteur qui tire vers le bas et la force qui les concilie se trouvent en chaque partie de la réalité ; dans le monde physique, dans la dimension du temps et en l'homme. Dans le monde physique : air, eau, feu. La lutte incessante entre l'énergie et la matière, entre la tendance à l'action et la force d'inertie, et la puissance spirituelle qui les réconcilie.

En l'homme : la poitrine, le ventre et la tête. La tête correspond au *chîn*, au feu qui s'élève. Le ventre correspond au *mem*, à l'eau, aux fonctions qui enchaînent à la matière. La poitrine, siège des poumons, correspond au *alef*, à l'air, à la force médiatrice. La tête, siège des fonctions cérébrales, règne sur l'homme et le dirige. C'est la force qui lui permet d'atteindre aux cimes de la sagesse. Le ventre, quant à lui, siège des organes digestifs et des organes sexuels, à savoir les forces physiques essentielles qui assurent la présence de l'homme sur terre grâce aux appétits qu'ils suscitent. Ce sont les fonctions les plus matérielles par lesquelles l'homme participe du règne animal. Ces forces sont en compétitions avec celles de la tête qui visent vers les hauteurs. La poitrine, région centrale du corps, siège du cœur et des poumons, organes des fonctions vitales qui distribuent le sang aux membres et assurent l'approvisionnement en air. Force vitale intermédiaire entre le côté cérébral désincarné (la tête) et les fonctions physiologiques de l'être physique et naturel (le ventre). La poitrine se situe topologiquement et logiquement au centre. Ses fonctions ne sont en rien

intellectuelles ou spirituelles, mais elles ne sont pas non plus de la nature des pulsions et des tendances matérielles. C’est la force qui assure la vitalité du corps tout entier, du cerveau comme des intestins et des organes sexuels.

Dans le temps : l’humidité, le froid, le chaud. Les saisons de l’année comportent deux extrêmes, la saison chaude, ardente, asséchante, brûlante ; et la saison froide qui gèle et détruit. Le chaud correspond à la tête et au feu, force d’élévation et le froid correspond au ventre et à l’eau, qui tend vers le bas. L’été est une saison plus spirituelle, les révolutions et l’apparition des grandes idées qui ont transformé le monde se sont produites en été. La Hassidouth voit dans la lumière du soleil une des dimensions du dévoilement du divin dans le monde, lisant en ce sens le verset des Psaumes (LXXXIV, 12) « car soleil et protecteur, YHVH Elohim ». Les commentateurs hassidiques signalent que le service divin est plus facile en été qu’en hiver ; en hiver, la nature se replie en elle-même, réduisant ses activités au minimum. De nombreux animaux hibernent tout l’hiver. Les arbres perdent leurs feuilles, paraissant morts de l’extérieur. Les forces vitales sont au ralenti. Les Sages du Talmud mentionnent eux-aussi la lutte entre l’esprit et la matière comme opposition du feu et de la glace[57]. Les saisons intermédiaires, le printemps

---

57 Voir par exemple *Avoth de Rabbi Nathan*, chapitre 58 : Rabbi Yéhouda bar Elaï dit – “celui qui donne priorité aux choses de la Thora et secondarise les occupations mondaines se voient donner priorité dans le Monde-qui-vient. Celui pour qui les occupations mondaines sont essentielles et les choses de la Thora secondaires, se verra secondarisé dans le Monde-qui-vient. Un apologue a été formulé à ce sujet : à quoi cela ressemble-t-il ? À une troupe qui marche entre deux voies, l’une de feu et l’autre de neige. Si elle affronte la route de feu, elle s’y brûle. Si elle affronte la route de neige, elle s’y gèle. Que faire ? Elle doit

et l'automne, sont des périodes où la nature se remet tant des froidures de l'hiver que des chaleurs de l'été. Ce sont les saisons où les forces de la nature s'expriment au mieux.

Que pouvons-nous apprendre de tout cela ? dans tous les aspects de la réalité, il existe deux forces opposées et une troisième qui les concilie, produisant l'harmonie.

Rabbi Juda Halévi écrit :

> *« Il nous a enseigné que l'ordre un émane de l'Ordonnateur qui est Un. Bien que les existants soient différents et distincts les uns des autres, la distinction entre eux provient de leurs matières qui sont différentes : l'une est plus noble, l'autre plus vile, l'une est trouble, l'autre pure. Mais du point de vue de Celui qui fait grâce des formes, qui attribue les qualités et l'ordre, la science de tous les êtres est une, et une même Providence agit uniment selon un ordre Un, dans le macrocosme, en l'homme et dans le système astral, eux dont il est dit qu'ils sont des témoins dignes de foi de l'Unité divine : le monde, la personne et l'année. »*

Le fait que ces trois forces se retrouvent dans tous les aspects de la réalité, dans le monde, la personne et l'année, malgré les grandes différences qui les distinguent, témoigne du monisme de la Création, de l'unité

---

aller au milieu et prendre garde à ne pas se brûler au feu et à ne pas s'exposer au gel."

fondamentale du monde créé par un seul et unique Créateur qui est Un en Lui-même.

Sept doubles

Paragraphe 25

Multiplicité et expansion

Les sept lettres doubles expriment multiplicité et expansion

Les trois lettres mères sont suivies par les sept lettres doubles : *beith, gimel, daleth, kaf, pé, tav et rech.*

La signification de ces lettres procède de la multiplicité qu'elles recèlent, dualité au sein d'une unité. Chacune d'elle en contient en effet une autre, l'une « douce » (sans *daguech*) et l'autre « dure » (avec *daguech*). Ce que le *Séfer Yétzira* exprime ainsi (IV, 1) :

> *« Elles se conduisent selon deux prononciations,* veith et beith (ב"בּ), gimel et guimel (ג"גּ), dhaleth et daleth (ד"דּ), khaf et kaf (כ"כּ), fé et pé (פ"פּ), rhech et rech (ר"רּ), thav et tav (ת"תּ)*, forme douce et dure, vaillance et faiblesse, doubles qui se substituent. »*

Chaque caractère a sa contrepartie opposée, chacun a son contraire et cela inclut toutes les variantes intermédiaires entre chacun des extrêmes.

Le chiffre sept évoque lui aussi l'idée d'un ensemble englobant. Voici comment le *Séfer Yétzira* formule ce que renferme le chiffre sept (IV, 3) :

> *« Sept doubles, six faces aux six côtés et le*

sanctuaire situé au centre. »

La réalité n'est pas « plate ». Elle se présente dous la forme d'un volume tridimensionnel, comme un cube à six faces : nord-sud, est-ouest, haut-bas. Expansion dans les six directions et le septième, le centre de gravité, origine et unification de tout.

Il ne s'agit pas, faut-il le rappeler, du monde quantitatif auquel font référence les *séfiroth*, et il ne s'agit donc pas non plus d'une description du monde physique. C'est la description de l'idée du monde telle qu'elle se présente dans le projet de la création par les lettres. C'est donc le monde qualitatif, les monde des valeurs. Le contenu épanché dans la réalité matérielle est extrêmement complexe ; il étend dans toutes les directions et pénètre toutes les parties du réel. Mais là encore, l'insistance porte dur le point médian, le centre Un qui unifie le Tout.

Universalité des sept doubles

Les lettres doubles sont présentes dans tous les domaines du réel – monde, année et personne

Comme les trois mères, les sept lettres doubles figurent dans tous les domaines du réel, dans l'espace, le temps et la personne humaine.

Le *Séfer Yétzira* enseigne (IV, 4) :

« Sept doubles, bgd kfrt[58]*, Il les a gravées,*

---

[58] Initiales du nom des lettres hébraïques (NdT).

> *sculptées, affinées et Il a formé par elles les planètes dans le monde, les jours dans l'année, les portes dans la personne ; d'elles Il a gravé sept firmaments et sept terres et sept septaines d'années. »*

Dans le monde – sept planètes, à part la Terre : le soleil, la lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne.

Dans l'année – sept jours de la semaine. Rabbi Juda Halévi a déjà expliqué (Livre I, §§ 57 et 58) que l'universalité du décompte hebdomadaire de sept jours prouve de manière évidente que le monde a un Créateur et qu'il ne s'agit pas seulement d'un agrément consensuel.

En l'homme – sept valeurs présentes dans l'identité humaine que le *Séfer Yétzira* énumère (IV, 1) : *« vie, paix, sagesse, richesse, grâce, semence et pouvoir. »* S'agissant de lettres doubles, elles ont des contreparties que le *Séfer Yétzira* énumère également (ibid.) :

> *« Contrepartie de la vie, la mort ; contrepartie de la paix, le mal ; contrepartie de la sagesse, la stupidité ; contrepartie de la richesse, la pauvreté ; contrepartie de la grâce, la laideur ; contrepartie de la semence, la dévastation ; contrepartie du pouvoir, l'esclavage. »*

Les valeurs positives sont représentées par les lettres portant un *daguech* ; leurs contreparties négatives sont

représentées par les lettres sans *daguech*[59]. En plus de ces valeurs, le *Séfer Yétzira* mentionne « sept portes dans la personne » correspondant aux ouvertures de la tête par lesquelles s'effectue la communication avec le monde extérieur grâce aux sens délicats qu'elles desservent (IV, 12) : « Sept portes dans la personne : *« deux yeux, deux oreilles, deux narines et la bouche. »*

Le *Séfer Yétzira* établit accouple chacune des lettres doubles avec les éléments qui leur correspondent dans le monde, l'année et la personne :

> *« Il a fait reine la lettre* beith *sur la sagesse et lui a attaché une couronne et formé par elle Saturne dans le monde, le premier jour de la semaine dans l'année et l'œil droit en la personne. Il a fait reine la lettre* guimel *sur la richesse, lui a attaché une couronne et a formé par elle Jupiter dans le monde, le deuxième jour de la semaine dans l'année et l'œil gauche en la personne. Etc. »*

Sept valeurs

Il y a sept valeurs particulières dans la personne humaine

Au niveau des trois mères, les valeurs étaient très générales : la poitrine, le ventre, la tête, c'est-à-dire la spiritualité opposée à la matérialité et la troisième

[59] Commentaire de rabbi Saadia Gaon.

dimension qui les équilibre et les concilie. Les sept doubles représentent au contraire des valeurs bien définies et spécifiques : *« vie, paix, sagesse, richesse, grâce, semence et pouvoir. » Ces valeurs et leurs contreparties, c'est-à-dire les éléments contraires, constituent un monde de valeurs plus développé que celui présenté par les lettres mères.*

Il est difficile de dire quel est le dénominateur commun à toutes ces valeurs, mais une explication au moins élémentaire est nécessaire.

Il semble bien qu'il ne s'agit pas de notions qabbalistes mais bien de notions exprimant simplement des catégories humaines existentielles. Par exemple, la « sagesse » mentionnée dans ce contexte se réfère aux fonctions humaines intellectuelles et non à la *séfira hokhma* du vocabulaire qabbaliste, l'une des premières de la hiérarchie séfirotique. Il s'agit de sept caractères fondamentaux définissant la nature humaine telle que voulue par Dieu. Chaque personne évolue, du point de vue de chacun d'eux, sur l'axe reliant les extrêmes, entre sagesse et stupidité, richesse et pauvreté, grâce et laideur, etc.

Vie (mort) : on peut les comprendre tels quels. La force vitale implantée en l'homme par le Créateur, microcosme, qui est aussi le dévoilement du divin en lui. Quiconque est attaché à la vie vraie, est ainsi attaché à l'Éternellement Vivant qui donne vie à tout vivant. Chaque reçoit une allocation déterminée d'années de vie jusqu'à sa

mort : « les jours de nos années [en ces circonstances] sont de soixante-dix ans et en se dépassant, quatre-vingts ans » (Psaumes XC, 10). Telle est la durée de vie donnée à l'homme pour agir concrètement et spirituellement dans le monde physique. Le Saint béni soit-Il n'a pas créé un monde statique, mais un monde vivant et dynamique. Toute beauté dans le monde est sans valeur si la vie est absente et si l'homme est absent. L'homme vivant est en ce sens la finalité de la création : « de quoi se plaindrait un homme vivant ? » (Lamentations III, 39)

Paix (mal) : Il s'agit de la plénitude et de l'harmonie, l'amour entre l'homme et son prochain, la réalisation de la paix et de la fraternité. L'un des surnoms de Dieu est « paix ». Grâce à cette vertu, l'homme peut en quoi que ce soit devenir comparable à son Créateur. La tendance à la paix et la réconciliation avec le prochain fait partie de la nature de l'homme, mais il possède aussi l'instinct de compétition et une disposition à la haine. Il est nécessaire de savoir comment utiliser ces données : « un temps pour aimer et un temps pour haïr, un temps de guerre et un temps de paix. » (Ecclésiaste III, 8) Les disciples de sages multiplient la paix dans le monde et la bénédiction des Cohanim souhaite à tout un chacun en Israël « qu'Il mette en toi la paix » (Nombre VI, 26). L'homme doit parvenir à la plénitude et à une maîtrise totale physique et morale ainsi que rabbi Juda Halévi décrit au début du Livre III le *'Hassid maître de soi* – et c'est cela, la paix.

Sagesse (stupidité) : le Saint béni soit-Il a fait grâce à l'homme des facultés intellectuelles de sagesse et

d'intelligence ; l'homme peut ainsi connaître et comprendre le monde et le Créateur et savoir comment se conduire dans le monde de la manière la plus convenable. Cette faculté permet à l'homme de bâtir et de produire, de développer et d'améliorer le monde pour l'amener à son état d'achèvement. Chaque homme possède la faculté de faire surgir le renouveau ; des idées nouvelles apparaissent chaque jour. La sagesse humaine est une source vive ; de même que la sagesse du Créateur est infinie et que Son intelligence est insondable, de même la sagesse de l'homme qui s'origine en Dieu est potentiellement infinie et l'homme peut toujours trouver en soi des ressources intellectuelles inouïes.

Richesse (pauvreté) : c'est la capacité de l'homme à accroître et à développer ce qui se trouve en sa possession. L'homme aspire à la conquête et à l'expansion (et d'ailleurs la Thora lui fait en obligation – « conquérez-la » (Genèse I, 28) ; « et tu t'étendras vers l'ouest et vers l'est, vers le nord et vers le sud » (Genèse XXVIII, 14)). Il s'agit d'une tendance positive à condition de ne pas devenir esclave de son avoir. La possession de biens et de richesses permet à l'homme de réaliser son potentiel de sagesse et d'intelligence. En l'absence des capacités économiques et financières assurant sa subsistance, l'homme ne peut ni créer ni développer ce qui devrait l'être. Sa sagesse permettra à l'homme d'accroître ses biens. Ce qui fait l'objet de l'enseignement des *Aphorismes des Pères* (III, 17) : « Sans farine, pas de Thora ; et sans Thora, pas de farine ! » Cependant, il peut arriver que la richesse fasse

trébucher. Ces mêmes Aphorismes enseignent au chapitre II, michna 7 : « Abondance de possessions, abondance de soucis ! » Chacun doit donc décider de ce qui est juste et combien il doit investir à accroître ses biens et combien il doit investir à accroître sa sagesse.

Grâce (laideur) : c'est une faculté qui facilite le rapprochement entre les hommes et entre un homme et une femme. Il existe une grâce de l'homme au regard du Saint béni soit-Il, comme « Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu » (Genèse VI, 8) et une grâce de l'homme au regard d'autrui, comme « et Esther trouvait grâce aux yeux de tous ceux qui la voyaient » (Esther II, 15). Dans la bénédiction d'après le repas, nous demandons : « et trouvons grâce aux yeux de Dieu et des hommes. » De même, dans la prière du voyage : « Puissions-nous trouver grâce à Tes yeux et aux yeux de tous ceux qui nous voient. » « Trouver grâce » – avoir du charme – permet la communication entre les personnes, facilite le rapprochement, l'affection et l'amitié. Cela permet de travailler en commun, ce qui est bien plus efficace que l'œuvre solitaire. Un personnage charismatique attire les gens à lui car ils souhaitent et désirent être auprès de lui, ils souhaitent son approbation et il peut ainsi parvenir à une position publique de gouvernement.

Semence (dévastation) : la semence assure la continuité de l'espèce. De par la Thora, l'homme a obligation de fructifier et de se multiplier. Mais c'est aussi son instinct naturel, comme chez toutes les espèces animales. La durée d'existence du monde extérieur est

indéterminée, mais la durée de la vie humaine est limitée. La vie aspire à se maintenir et la lutte contre la mort et la disparition trouve sa victoire dans la procréation. En donnant naissance à des enfants, l'homme survit en quelque sorte à sa mort physique, s'assurant une place dans l'histoire et la mémoire. Mais la procréation ne sert pas uniquement à produire des « copies conformes » à l'original. La semence est dynamique et contient en elle la puissance du progrès et du renouvellement. Vivant éternellement, l'homme en ce monde resterait semblable à lui-même, figé et inchangé. La même conduite des affaires se poursuivrait par les mêmes responsables, les mêmes idées, les mêmes pensées, les mêmes habitudes. La durée de vie étant limitée, la population se renouvelle, les générations se suivent et ne se ressemblent pas et ainsi les époques se succèdent et de nouvelles idées se font jour et le monde progresse dans une histoire qui se développe.

Pouvoir (esclavage) : il s'agit du pouvoir politique, de la capacité de prendre des responsabilités à l'égard des autres hommes et de les diriger. Certaines personnes sont par nature des meneurs d'hommes, tandis que d'autres préfèrent être menés. En vérité, tous les hommes, au cours de leur existence, doivent prendre des responsabilités de direction à l'égard d'autres personnes, que ce soit au sein de la famille restreinte à ses enfants et aux gens de sa maison, ou dans le cadre du travail professionnel à l'égard d'employés ou de personnels dépendant de son autorité. La capacité d'assumer de telles responsabilités fait partie de la nature humaine et requiert la collaboration des

autres ressources à sa disposition : la sagesse, la richesse et la grâce…

Douze simples

Paragraphe 25

Expansion et détail

Les douze lettres simples expriment l'expansion et le développement dans les détails

Les douze lettres simples sont toutes les autres lettres de l'alphabet restantes, une fois mises à part les trois mères et les sept doubles : *hé, vav, zayin, 'heth, têth, yod, lamed, nûn, samekh, 'ayin, tzadé, qôf.*

Les nombre douze exprime l'extension diagonale[60] en toute ses dimensions (*Séfer Yétzira*, V, 2) :

> *« Douze arêtes frontières distribuées en six registres, séparées d'un vide à l'autre. Frontière est-supérieure, frontière est-nord, frontière est-inférieure ; frontière sud-supérieure, frontière sud-est, frontière sud-inférieure ; frontière ouest-supérieure, frontière ouest-sud, frontière ouest-inférieure ; frontière nord-supérieure, frontière nord-ouest, frontière nord-inférieure. Et elles s'étendent et vont à l'infini. »*

Représentons-nous l'espace tridimensionnel sous la forme d'un cube. Les sept lettres doubles correspondent aux six faces du cube (et au point central). Les douze

---

[60] D'après la description donnée, ce que le texte appelle « diagonale » est plutôt la ligne reliant un point à un autre, ce que nous appellerions les arêtes du cube. C'est ce terme d'arête que nous utiliserons désormais (NdT).

lettres simples correspondent aux « arêtes frontières » du cube, c'est-à-dire aux lignes suivant lesquelles les faces se rejoignent. Le cube, ce sont comme quatre murs, un plafond et un plancher. Chaque mur touche en haut toute la longueur du plafond, d'où quatre lignes supérieures. Chaque mur touche en bas toute la longueur du plancher, d'où quatre lignes inférieures. Chaque mur touche au mur mitoyen sur toute sa hauteur, d'où encore quatre lignes verticales, au total douze lignes. En résumé, un parallélépipède à six faces possède douze arrêtes.

Universalité des lettres simples

Les douze lettres simples sont présentes dans toutes les dimensions du réel, monde, année, personne

De même que les trois lettres mères et les sept lettres doubles, les douze lettres simples sont présentes dans tous les domaines du réel, dans l'espace, dans le temps et en l'homme.

Le *Séfer Yétzira* (V, 3) écrit :

> « *Douze simples,* hé-vav, zayin-'heth, teth-yod, lamed-nûn, samekh-'ayin, tzadé-qôf, *Il les a gravées, sculptées, affinées, pesées et inversées et Il a formé par elles douze constellations dans le monde, douze mois dans l'année et douze dirigeants dans la personne, mâle et femelle.* »

Douze constellations dans le monde : « le Bélier, le Taureau, Les Gémeaux, le Cancer, le Lion, la Vierge, la

Balance, le Scorpion, le Sagittaire, le Capricorne, le Verseau et les Poissons. » Depuis la Terre, la contemplation du ciel nocturne permet de distinguer des ensembles d'étoiles qui ne sont pas vraiment reliées entre elles, qui sont de différentes magnitudes et à des distances variables les unes des autres, mais qui se situent dans le même axe de vision depuis la Terre. Chacun de ces ensembles d'étoiles dessine une forme graphique et avec un peu d'imagination on peut assigner une figure connue à cette forme, d'où les noms des constellations. En astrologie, tout ce sujet des constellations, c'est-à-dire du Zodiaque, possède une très grande importance et la pensée idolâtre, par exemple, croit que le destin des hommes est déterminé par la position des constellations au moment de la naissance. Le Talmud enseigne qu'aucune constellation ne gouverne la destinée d'Israël ; c'est l'effort de l'homme qui détermine sa destinée et son avenir[61].

Douze mois dans l'année : *« Nissan, Iyar, Sivan, Tamouz, Av, Eloul, Tichré, Hechvan, Kislev, Téveth, Chevat, Adar. »*

Chaque civilisation possède un calendrier qui lui est propre. Il fixe la durée des années et des mois et il était généralement d'usage de diviser l'année en douze mois. Certains calendriers sont solaires, c'est-à-dire dépendant du temps que met la Terre à effectuer un tour complet du soleil, soit à peu près 365 jours. La division d'une telle

[61] Cf. ce que nous avons écrit au sujet de l'astrologie, ci-dessus § 9.

année en douze mois donne des mois de 30 ou 31 jours. Certains calendriers sont lunaires, c'est-à-dire comptés en fonction d'un cycle complet des phases de la lune (le temps que met la lune à effectuer une révolution complète autour de la Terre) formant un mois, multiplié douze fois. Le mois lunaire est d'environ 29 jours et demi. De même que le compte des sept jours de la semaine est présent dans presque toutes les civilisations, de même en est-il des douze mois de l'année, ce qui témoigne de la source unique de toutes les civilisations malgré leur dispersion dans le temps et dans l'espace.

> *« Douze membres (ou organes = dirigeants) en l'homme : « deux mains, deux pieds, deux reins, la rate, le foie, la bile, l'intestin (?), la caillette, l'estomac. »* (V, 2)

Tous les organes n'ont pas été mentionnés. Rabbi Juda Halévi s'est demandé pourquoi le cœur, les poumons et le cerveau ne sont pas énumérés dans cette liste et il conclut en disant : « ... et le secret est très profond et il est défendu de l'expliquer. »

De même, il existe douze fonctions sensorielles et opérations que l'homme effectue au moyen de son corps :

> *« Leur fondement la vue, l'ouïe, l'olfaction, la parole, la gustation, le coït, l'action, la marche, la colère, le rire, la méditation et le sommeil. » (V, 1)*

Ces sens et ces opérations effectuées par l'homme constituent sa relation au monde, que ce soit dans le sens

du dedans au dehors ou du dehors au-dedans.

Et là aussi, comme dans le cas des sept lettres doubles, le *Séfer Yétzira* accouple les divers éléments de la réalité et en fait des ensembles :

> *« Il a fait la lettre* hé *reine sur la parole, lui a attaché une couronne et les a unies l'une à l'autre et a formé par elles le Bélier dans le monde et Nissan dans l'année et le foie en l'homme, mâle et femelle. Il a fait la lettre* vav *reine sur la méditation, lui a attaché une couronne et les à unies l'une à l'autre et a formé par elles le Taureau dans le monde, Iyar dans l'année et la bile en l'homme, mâle et femelle, etc. »*

L'apport du Séfer Yétzira

Paragraphe 25

Création ex nihilo

> *L'apport fondamental du* Séfer Yétzira *est le suivant : la compréhension du fait que le monde ayant été créé* ex nihilo *en toutes ses composantes, elles sont toutes constituées à partir des mêmes éléments et sont gouvernées par les mêmes principes*

Le propos du *Séfer Yétzira* est d'insister sur le monisme du monde. Il veut montrer comment, malgré toute la diversité du réel, le foisonnement des éléments et des espèces qui s'y trouvent, tout procède d'une seule et même origine et que tout est donc gouverné par les mêmes lois et les mêmes principes.

Le monde, c'est l'espace tout entier, les montagnes et les plaines, l'espace intersidéral, l'univers entier, y compris les êtres vivants qui s'y trouvent. L'année, c'est le temps. La personne, c'est l'homme qui est aussi un « monde en miniature », un microcosme. Le réel tout entier a été créé *ex nihilo*.

Considérer la Création sous cet aspect, est l'apport fondamental d'Abraham dans le *Séfer Yétzira*. La conception courante était que l'espace et le temps existaient depuis toujours, qu'ils étaient incréés, et que seuls l'homme et les animaux et les plantes avaient été soudain créés par le Créateur ex nihilo. Ce qui signifie qu'il

était possible de se représenter une quelconque réalité antérieure à la création ainsi comprise. Le *Séfer Yétzira* affirme qu'il est impossible de parler d'un « avant » la création puisque le temps lui-même en fait partie et que sans le temps il n'y a ni avant ni après. L'espace lui-même n'existait pas « avant » la création. L'espace et la matière ont eux aussi été créés *ex nihilo*. Il s'ensuit qu'il n'y a aucun sens à parler de ce qu'il y avait *là avant*, puisque sans espace la notion de *« là »* n'existe pas et qu'en l'absence de temps la notion de *« avant »* n'existe pas non plus. L'intellect humain ne sait pas penser en dehors des catégories d'espace et de temps et il ne sait donc pas penser non plus leur création. L'innovation d'Abraham dans le *Séfer Yétzira* est donc révolutionnaire, contraire aux données fondamentales de la pensée de ses contemporains – et même des générations postérieures. Aujourd'hui encore, ceux qui ne peuvent imaginer la réalité que résultant d'une évolution ne peuvent que nier la notion de création. Se représenter la possibilité de l'absence de toute réalité n'a pour eux aucun sens.

Après avoir posé le principe de cette nouveauté, le *Séfer Yétzira* avance encore d'un pas qui comporte une nouveauté non moins grande : les trois dimensions de la réalité, monde, année, personne, ont été créées selon le même paradigme. Tous trois possède la même structure de deux extrêmes opposés et d'un troisième terme qui les unifie (V, 5) : *« en lui les contraires s'unifient. »* C'est vrai de l'espace, c'est vrai du temps et c'est vrai de la personne (V, 8) :

« Teli dans le monde, comme un roi sur son trône ; la Sphère dans l'année, comme un roi dans sa cité ; le cœur dans la personne, comme un roi à la guerre. »

Le point central de chaque dimension en souveraine et règne sur elle. *« Teli dans le monde »* – dans le monde, c'est-à-dire dans l'espace, il existe quelque chose qui l'unifie, appelé *« Teli »*[62]. Rabbi Juda Halévi dit que cela fait allusion au monde de l'intellect. L'intellect suprême qui unifie tout ce qui existe dans le monde. *« La Sphère dans l'année »* – la sphère du soleil est la force qui gouverne le temps. Le partage en jour et nuit, les saisons, le froid et le chaud, tout procède du soleil au travers de la rotation du globe terrestre autour du soleil. Le soleil agit en permanence de la même façon. Il produit de la chaleur de manière égale à chaque instant. Mais de notre côté, la réalité est divisée en jours et en mois et en saisons. *« Le cœur dans la personne »* – le cœur gouverne le corps de l'homme, il distribue le sang à chaque membre, le nourrissant et le vivifiant (cf. une longue explication à ce sujet au début du Livre III).

En résumé, la réalité est tout entière *une* :

« La sagesse divine est une. Celle qui est à l'œuvre dans les sphères célestes n'est pas plus grande que celle qui est à l'œuvre dans le plus infime des animaux. »

---

[62] Charles Touati explique (note 283, page 179) qu'« Il s'agit du Dragon astronomique qui relie les nœuds de l'orbite de chaque planète qui est appelé *güzhar* en arabe et *teli* en hébreu ».

L'univers tout entier fonctionne d'après le même principe, régi par la même sagesse. Cela permet de comprendre en toute simplicité que le monde créé a un Créateur unique et tout est advenu par sa parole.

Le bien et le mal

Le bien et le mal ont été créés l'un face à l'autre et tous deux ont une même origine ; toutefois cette affirmation peut troubler la conscience morale

Le principe unitaire qui prouve que tout ce qui a été créé possède une même origine affirme aussi que le bien et le mal dans le monde ont leur origine dans le Créateur. C'est d'ailleurs ce que dit explicitement le verset d'Isaïe (XLV, 7) : *« Je forme la lumière et crée les ténèbres, Je fais (la) paix et Je crée (le) mal ; Moi, Hachem, Je fais tout cela*[63] *»* Le croyant a du mal à accepter cela. Le Créateur est bon et Il est bienfaisant ! Il veut le bien de Ses créatures. Comment pourrait-il être responsable du mal ? Ce type de question a mené aux conceptions païennes d'un dieu du bien et d'un dieu du mal.

Comprendre que le mal aussi a son origine dans le Créateur et que « Dieu a fait cela aussi face à cela » (Ecclésiaste VII, 14), comporte d'une part une grande consolation car alors le mal ne peut pas être absolu si son origine est en Dieu. Mais cela comporte d'autre part un grand danger, car cela peut conduire à accepter le mal et à

---

[63] Les articles définis sont entre parenthèses parce qu'ils ne figurent pas dans l'original hébreu et ne sont indiqués qu'en raison de la syntaxe française (NdT).

transiger avec lui au lieu de le combattre. Si le mal vient de Dieu, alors l'idée que le mal doit bien avoir quelque chose de bon peut se faire jour dans la conscience. Il ne serait donc pas si terrible. La voie serait alors ouverte pour légitimer toutes sortes de thèses épouvantables qui doivent au contraire être radicalement repoussées et combattu.

L'histoire de Loth en donne un exemple. Loth est le neveu d'Abraham mais il est immoral. Abraham lui dit donc : « Sépares-toi de moi ! » Abraham ne peut accepter le risque d'un amalgame qui le confondrait avec son neveu. Il ne veut pas non plus de lui comme héritier. Ayant diagnostiqué le mal en Loth, Abraham se hâte de l'écarter de lui. Mais nous constatons pourtant que de ce Loth qui commettra l'inceste avec ses filles devra naître Ruth la Moabite, une juste d'entre les femmes et qui sera l'ancêtre du roi David, et donc aussi du Messie fils de David. Mais cet avenir ne justifie pas ce passé ! Loth devait être écarté. Mais alors, comment comprendre que le Messie vienne de lui ? Loth était moralement corrompu, mais il portait en lui, profondément enfoui, une des potentialités de l'avenir messianique qui a fini par se dévoiler.

Une conception qui « comprenant » le mal lui donnerait une légitimation risque de compromettre la bonne santé morale de l'homme. L'absence de nuances dans ce sujet si délicat est source de malentendus ; c'est pour cela que l'étude de ces sujets ne peut être abordée sans préparation et doit être précédée par une sérieuse formation aux règles de la conduite, ce que la Tradition

appelle « le Talmud et les Décisionnaires ». Il s'agit non seulement de la connaissance de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas, mais aussi de l'éducation qui fait de cette connaissance l'épine dorsale de la conscience morale. L'étude de la tradition ésotérique d'Israël, la Qabbala, n'est permise qu'à ce prix.

Mâle et femelle

Paragraphe 25

La création tout entière se subdivise en mâle et femelle

Le *Séfer Yétzira* indique à propos des trois lettres mères (III, 2) :

> *« Trois mères,* alef*,* mem*,* chîn*, grand secret extraordinaire et celé, scellé par six anneaux dont sortent feu et eau et qui se divisent en mâle et femelle. »*

Et plus loin (michna 5) :

> *« Trois mères,* alef*,* mem*,* chîn*, Il les a gravées, sculptées et combinées et Il a scellé par elles trois mères dans le monde et trois mères dans l'année et trois mères dans la personne, mâle et femelle. »*

Commentant la deuxième michna, rabbi Saadia Gaon écrit :

> *« Se divisent en mâle et femelle – explication : toute chose au monde, que ce soient planètes ou constellations, que ce soit toutes choses dans le monde et créatures sur terre ou dans les eaux, sont mâles et femelles, et de même tous les fruits et les plantes. »*

Toutes les parties de la Création comportent mâle et

femelle, dans le monde, l'année et la personne. Que ce soient les animaux, les plantes ou que ce soient les planètes et les constellations, tout se subdivise en mâle et femelle !

Ce principe qui révèle que la Création tout entière, en toutes ses parties, se subdivise en mâle et femelle, rejoint le principe général du *Séfer Yétzira* qui souligne l'unité de la Création. Toutes les parties de la Création possèdent la même structure. Si l'on trouve mâle et femelle en l'homme et chez les animaux, nécessairement cette division se retrouve dans toutes les autres parties de la Création.

Deux faces d'une même entité

Qu'apprendre de cela ? Quelle est la signification de cette subdivision en mâle et femelle ? Pour le comprendre, citons encore un passage du *Séfer Yétzira* (III, 6) :

> « *Il a fait régner le* alef *sur le souffle, lui a attaché une couronne et les a combinés l'un avec l'autre et il a scellé par eux l'air dans le monde, l'humidité dans l'année et la poitrine dans la personne, mâle en* alef mem chîn *et femelle en* alef chîn mem. »

Cela et la division en monde, année, personne, ont déjà été expliqués ci-dessus. Mais c'est sur la fin du passage que nous devons porter maintenant notre attention : « *mâle en alef mem chîn et femelle en alef chîn mem.* » Au sens premier de la formule, cela signifie que l'ordre des éléments diffère chez le mâle et la femelle. Chez

le mâle l'ordre est *alef-mem-chîn* alors que chez la femelle l'ordre est *alef-chîn-mem*. Rabbi Juda Halévi le traduit et en explique la signification :

> *« Il dit aussi qu'il n'y a qu'une différence entre la constitution de la femelle et celle du mâle, c'est que les organes génitaux de l'un sont visibles et ceux de l'autre cachés. En anatomie, on a déjà expliqué que les organes de la femelle sont ceux du mâle, mais que les premiers sont invertis et retournés vers l'intérieur, ainsi qu'il a dit : Le mâle est en* alef-mem-chîn *et la femelle en* alef-chîn-mem. *La Sphère tourne. Face et Arrière. Dans le bien, rien de plus haut que* ʻoneg *; dans le mal, rien de plus bas que* negaʻ[64] *; ce qui signifie que dans* alef-*mem*-chîn *et* alef-chîn-*mem, d'une part, et* ʻoneg *et* negaʻ *d'autre part, les lettres sont les mêmes mais que leur combinaison se différencie suivant leur ordre d'antériorité et de postériorité, tout comme le lever et le coucher de la sphère sont pour elle une seule et même chose, tandis que pour nous elle se montre de face et de derrière. »*

L'une des conceptions ayant cours aujourd'hui dans la culture occidentale voit dans l'homme et la femme deux êtres complètement différents au point qu'on pourrait s'y tromper et croire qu'ils viennent de planètes différentes !

---

[64] *ʻoneg*, « délectation » et *negaʼ*, « plaie » s'écrivent en hébreu avec les mêmes lettres *ʻayin, nûn et guimel* et diffèrent par l'ordre des lettres, le *ʻayin* étant en tête dans le premier et à la fin dans le deuxième (NdT).

(Cette conception s'exprime clairement dans le livre de John Gray paru en 1992 *Les hommes viennent de Mars, les femmes viennent de Vénus.*[65])

À l'opposé de cette conception, le *Séfer Yétzira* affirme – dans la lecture de rabbi Juda Halévi – que les hommes et les femmes ne diffèrent que par de petits détails. Nous ne sommes pas en présence de deux « espèces » différentes mais d'une seule, essentiellement identique, différant par des détails anatomiques l'une de l'autre *(« les organes de la femelle sont ceux du mâle, mais que les premiers sont invertis et retournés vers l'intérieur »)* ainsi que par des différences de caractère.

Selon le *Séfer Yétzira*, le mâle et la femelle, de même que toutes les parties de la Création, sont composés des mêmes éléments air, eau, feu ; l'ordre des combinaisons seul diffère. Le mâle en *alef-mem-chîn* et la femelle en *alef-chîn-mem*. Nous avons expliqué ci-dessus que les trois lettres mères représentent la force spirituelle qui tend vers le haut, le feu, la force tellurique qui tire vers le bas, l'eau, et la troisième force, l'air, qui les relie et les harmonise. En appliquant ce schéma, nous pouvons comprendre la phrase : *« le mâle en alef-mem-chîn et la femelle en alef-chîn-mem »* comme représentant les rapports entre les forces internes et leur tension chez l'un et chez l'autre ; chez le mâle domine la force tellurique, le

---

[65] À l'inverse, il existe aujourd'hui une conception opposée qui prétend nier les différences entre l'homme et la femme. Elle admet ainsi l'idée de couples homme-homme et femme-femme qui créeraient une nouvelle sorte de « famille ». Cela est bien entendu contraire à la conception juive. Rabbi Juda Halévi propose une voie intermédiaire.

mem, tirant vers le bas ; chez la femelle domine au contraire la force spirituelle tirant vers le haut, le *chîn*. C'est pour cela que chez le mâle l'eau précède le feu (*alef-mem-chîn*) alors que chez la femelle l'ordre est inversé, le feu d'abord et l'eau ensuite (*alef-chîn-mem*).

Différences physiologiques

> *Toutes les différences entre l'homme et la femme procèdent de caractéristiques physiologiques différentes qui influent sur le désir*

Expliquons un peu plus en détail les différences entre l'homme et la femme.

Une michna du traité Kétouboth (chapitre v, michna 7) enseigne :

> *« Si la femme se rebelle contre son mari (c'est-à-dire qu'elle se refuse à lui), perd sept dinars de sa* kétouba *par semaine… De même, si l'homme se rebelle contre sa femme (lui refuse satisfaction sexuelle), on rajoute à sa* kétouba *trois dinars par semaine. »*

La guémara (Kétouboth 64b) demande : « pourquoi cette différence entre la rebelle et le rebelle ? » Pourquoi paye-t-il moins que cela lui coûte à elle ? Et la réponse : *« vois ce qui se passe au marché des prostituées. Qui engage les services de qui ? »* Le fait que des hommes payent pour profiter des services d'une femme indique que la privation est plus dure pour eux.

Autre chose : celui-ci, son organe est à l'extérieur ; celle-ci, son organe est à l'intérieur. Les organes sexuels de l'homme et de la femme sont tels que chez l'homme, parce qu'ils sont à l'extérieur, il y est plus sensible et s'excite davantage.

Rabbi Juda Halévi enseigne de manière analogue :

> *« il n'y a qu'une différence entre la constitution de la femelle et celle du mâle, c'est que les organes génitaux de l'un sont visibles et ceux de l'autre cachés. En anatomie, on a déjà expliqué que les organes de la femelle sont ceux du mâle, mais que les premiers sont invertis et retournés vers l'intérieur. »*

La différence physique, anatomique, de l'emplacement des organes et leur forme constitue la différence principale entre l'homme et la femme. De cette différence découlent toutes les différences de caractère et de comportement. Deux forces sont à l'œuvre aussi bien chez l'homme que chez la femme, la force spirituelle tirant vers le haut et la force tellurique tirant vers le bas. Mais l'instinct sexuel étant dominant chez l'homme, pour des raisons physiologiques et à cause de la structure anatomique de ses organes, la force tellurique est chez lui plus puissante que chez la femme.

Unité du mâle et de la femelle

Le mâle et la femelle ne sont pas essentiellement différents ; ce sont deux faces d'une même entité

Cet enseignement du *Séfer Yétzira* tel que rabbi Juda Halévi l'explique montre une grande analogie entre l'homme et la femme. Ceci est d'une importance capitale et d'une signification particulièrement critique de nos jours. Nous avons déjà signalé que dans la culture occidentale moderne on tend à voir les hommes et les femmes comme absolument différents, présentant des caractéristiques abyssalement autres, dans tous les domaines du psychisme et du comportement, avec des systèmes d'appréhension de la réalité complètement différents. Une telle conception ne peut que mener au désespoir : jamais hommes et femmes ne pourront s'entendre. Au mieux parviendront-ils à exister côte à côte en essayant de se déranger le moins possible, mais jamais ils ne réussiront à former un vrai couple. À l'encontre de cette conception, celle proposée par le *Séfer Yétzira* mérite d'être prise en considération car elle est porteuse d'espérance : l'homme et la femme sont très semblables et sont deux faces d'une même entité. Les différences de mentalité procèdent de différences physiologiques et anatomiques sans doute importantes mais secondes du point de vue de leur nature essentielle. C'est une même créature avec des ordres de priorité différents. Cette approche rend bien plus facile la réussite du mariage et d'une vie de couple saine. Loin de se contenter de vivre ensemble le moins mal possible, on peut envisager de réussir l'unité vraie de l'identité humaine dans le couple harmonieux.

Thora et science

Paragraphes 28 à 31

La science des maîtres du Talmud

Les maîtres du Talmud étaient extraordinairement versés dans bien des domaines scientifiques, beaucoup plus que les savants non-Juifs de leur temps.

Le roi des Khazars a écouté attentivement les profonds enseignements du *Séfer Yétzira* concernant les secrets de la Création et la nature du monde. Il demande à entendre à présent quelles connaissances scientifiques les Sages d'Israël possédaient-ils :

§ 28. « Le Kouzari : Je voudrais que tu me donnes un aperçu des sciences des Sages qui s'accordent avec la Nature. »

Le roi revient en fait sur une précédente demande :

§ 24. « Le Kouzari : Je voudrais maintenant que tu me présentes quelques vestiges des sciences naturelles que détenaient, comme tu me l'as dit, les Enfants d'Israël. »

En réponse a cette demande, le *'Haver* a exposé avec quelque détail des enseignements du *Séfer Yétzira*. C'est en effet fondamentalement la science qui sous-tend le monde créé. Il est la clé pour en comprendre la structure et l'essence. C'est, en ce sens, un *« Livre de la Connaissance »* du plus haut niveau. Mais le roi n'en est

pas satisfait. Pour lui, ce n'est pas assez concret. Il ne voit pas sur quel usage pratique la science du *Séfer Yétzira* pourrait déboucher. « L'unité de la Création », la « nature du monde créé » sont des notions trop générales, trop abstraites. Ce qu'il veut entendre est de l'ordre de la vulgarisation, la science pour Monsieur-tout-le-monde.

Vos savants ne connaissaient-ils que de profondes théories du style du *Séfer Yétzira*, ou possédaient-ils aussi de solides connaissances des sciences de la nature au sens où nous l'entendons ? Car enfin, nous ne voyons pas autour de nous des savants juifs et vous ne donnez pas l'impression d'en posséder[66] !

Rabbi Juda Halévi entend sans doute sauver l'honneur des Sages d'Israël et de « la religion méprisée ». En cette époque d'exil où il vit, les Juifs sont effectivement réduits à un état d'abaissement et d'avilissement par les autorités des pays où ils sont tolérés. On ne compte pas parmi eux des savants célèbres et renommés, contrairement à ce qui se passe dans le monde non-juif. Mais il n'est pas si loin le temps des maîtres du Talmud dont leur science dans tant de domaines était éclatante.

Pour le prouver, le *'Haver* commence par exposer (§

---

[66] Rabbi Juda Halévi s'est déjà longuement étendu sur ce sujet pour prouver au roi que la Thora et les Sages d'Israël connaissaient les sciences de la nature (et d'autres encore) et le roi lui-même s'en est persuadé. Voir en particulier Livre II, §§ 63-66 et nos commentaires. Il semble qu'en ce Livre IV, qui traite en profondeur du divin et de la comparaison avec d'autres religions, rabbi Juda Halévi veuille revenir sur les connaissances scientifiques des rabbins. Il s'agit de montrer qu'ils n'étaient pas seulement occupés à des questions spirituelles désincarnées, mais qu'ils étaient au contraire en prise directe sur le réel et ses préoccupations et en possédaient une science profonde et étendue.

29) les connaissances approfondies des rabbins en astronomie et leur capacité à calculer de manière exacte les orbites des planètes. Contrairement au calendrier chrétien qui est strictement solaire et au calendrier musulman qui est strictement lunaire, le calendrier hébraïque est luni-solaire. Les mois (donc les dates des fêtes) sont comptés d'après la lune et les années et les saisons d'après le soleil. Or, la Thora impose à Israël de toujours fêter la Pâque au printemps. Il faut donc être capable d'ajuster les cycles lunaires et solaires, puisque les années lunaires sont plus courtes que les années solaires. Les rabbins sont parvenus à un très haut niveau de connaissance dans ce domaine grâce aux observations et aux calculs. Ils ont pu ainsi mettre au point un calendrier perpétuel annonçant mois par mois la date et l'heure exacte, à la seconde près, de la néoménie et l'insertion d'un mois embolismique pour assurer l'harmonisation des mois et des saisons.

Il est d'ailleurs intéressant de voir à quel point les calculs des rabbins correspondent avec les calculs astronomiques contemporains. Sans entrer dans les détails, il a été prouvé récemment que les calculs des rabbins étaient beaucoup plus précis que ceux des savants non-juifs de leur temps.

Au § 31, le *'Haver* exposera longuement l'ampleur et la profondeur des connaissances médicales des rabbins du Talmud, ainsi que leur science en anatomie et physiologie animale, ce qui leur était à la fois utile et nécessaire pour la fixation des règles d'abattage et de vérification des bêtes

destinées à la consommation.

Nécessité de l'étude des sciences

L'étude des sciences aide à la compréhension de la Thora et elle est donc hautement prisée.

Le *'Haver* insiste, les rabbins n'étudiaient les sciences qu'en rapport avec la Thora, ce qui éclaire ces études d'un jour nouveau. Il ne faut pas s'imaginer qu'ils s'adonnaient à ces études pour elles-mêmes, comme par curiosité intellectuelle académique. Ces connaissances leur étaient nécessaires pour pouvoir fixer les règles pratiques de la halakha. De nombreuses *mitzvoth* requièrent en effet des connaissances scientifiques dans une large variété de domaines : médecine, botanique, zoologie, etc. L'astronomie aussi a continué à être étudiée assidûment par les rabbins à toutes les époques, sans interruption, pour être en mesure de pratiquer le commandement *« garde le mois du printemps »* (Deutéronome XVI, 1), c'est-à-dire veille à ce que la Pâque tombe toujours dans la saison du printemps.

Cette phrase de rabbi Juda Halévi possède deux implications concernant le rapport entre la science et la Thora.

D'une part, la Thora est la valeur suprême. L'étude de la Thora est l'essentiel pour le Juif éclairé. Même lorsqu'il étudie les sciences, ce n'est que pour mieux comprendre et réaliser ce que la Thora attend de lui dans l'accomplissement de ses commandements. Un peu à la

manière de la boutade de Maïmonide concernant les sciences qui ne seraient que des concubines comme les « parfumeuses, les cuisinières et les boulangères »[67] par rapport à la Thora qui est l'épouse légitime et la maîtresse de maison. Les sciences, dans cette perspective, ne sont pas de première qualité et ne viennent qu'au second rang après la Thora.

Mais d'autre part, cette phrase élève l'importance de l'étude des sciences au niveau de l'étude de la Thora elle-même. En effet, sans la connaissance des sciences de la nature, il est impossible de rien comprendre à la Thora. Ce qui rappelle l'enseignement rapporté au nom du Gaon de Vilna : celui qui n'étudie pas les sciences communes, se prive au centuple de la connaissance de la Thora[68].

Il en ressort que l'étude des sciences et l'étude de la Thora ne s'opposent pas l'une à l'autre et ne se contredisent pas. Tout au contraire, elles sont nécessairement solidaires. La Thora étant « Thora de vie », pour savoir comment mener une vie saine conforme à la Thora, il faut connaître à fond la vie réelle et le monde où nous vivons.

Ce sujet se rattache tout naturellement à celui du *Séfer Yétzira* dont nous avons traité juste avant. Tout est un. Il n'y a pas de contradiction entre les différentes

---

[67] Voir Règles des rois, IV, 4 et I Samuel VIII, 13 (NdT).

[68] Rabbi Baruch Schick de Shklov, traducteur d'Euclide en hébreu, écrit dans son introduction : « Lorsque j'étais à Vilna, chez [...] le Gaon Rabbi Elie, je l'ai entendu dire que chaque lacune dans les connaissances scientifiques en provoque cent dans la connaissance de la Thora, car la Thora et les sciences sont inséparables. » (NdT).

parties de la Création ; elles sont au contraire reliées entre elles et sont substantiellement et structurellement unes. Unité entre les chiffres et les lettres, unité de la qualité et de la quantité, et même unité entre les sciences. La Thora est liée au monde, elle en est la fondation et la sagesse de la Thora est aussi la science du monde.

Le *'Haver* note que nous trouvons tout au long du Talmud des dires rabbiniques nous dévoilant, comme en passant, la profondeur de leur science dans différents domaines.

> *« Quant aux connaissances des Rabbins en science naturelle qu'on rencontre à l'occasion au milieu de leurs propos et non parce qu'ils se proposaient d'enseigner intentionnellement telle discipline, elles sont assurément extraordinaires et merveilleuses. Et que penses-tu donc des livres composés sur la science même que détenaient certainement les savants parmi eux ? »* (§ 29 *in fine*)

Il ne fait aucun doute que les Sages d'Israël possédaient des livres de science consacrés à chacune des disciplines, ouvrages d'astronomie, de médecine, de botanique, etc. composés par les Sages eux-mêmes.

Le roi demande :

> *§ 30. « Le Kouzari : Comment ces ouvrages délibérément consacrés aux sciences se sont-ils perdus alors qu'ont subsisté ces remarques occasionnelles ? »*

Pourquoi quelques lignes dispersées se sont-elles conservées, comme par hasard, alors que les livres eux-mêmes dont ils sont extraits se sont perdus ? Où est donc passée cette science ancienne ?

L'exil en est la cause, répond le *'Haver*. Les malheurs et les persécutions subies par les Juifs au cours des derniers siècles. En effet, ces livres étaient connus de quelques-uns seulement et pas du plus grand nombre :

> *§ 31. « Ces ouvrages-là, ce sont les hommes d'élite qui les connaissaient ; un tel d'entre était par exemple appelé astronome, tel autre médecin, un troisième anatomiste. Dans une nation en perdition, ce sont les plus nobles qui périssent d'abord ; et ensuite les plus communs. Nos élites ont disparu et leurs sciences avec eux ; il ne nous reste plus que des livres de lois dont la masse a besoin et qui sont appris par le plus grand nombre. On les recopie souvent et ils font l'objet d'une attention constante. »*

Les sciences étaient l'apanage des élites, alors que la connaissance de la Thora était répandue dans le peuple. Tout le monde étudiait la Thora, mais un petit nombre seulement s'adonnait aux diverses sciences. Chacun se spécialisait dans un domaine particulier, astronomie, médecine, etc. Lorsque les malheurs se sont abattus sur Israël, que l'exil s'est appesanti et que l'étude s'en est fait sentir, ce sont tout naturellement ces élites qui ont été les premières victimes. Le grand public est demeuré. En une

ou deux générations, l’étude des sciences a cessé, mais les études en général se sont poursuivies. Les ouvrages « grand public » se sont conservés, mais les livres scientifiques plus spécialisés se sont progressivement perdus, n’étant pratiquement plus recherchés et leur contenu étant inaccessible au grand nombre.

Ces propos de rabbi Juda Halévi mettent en évidence un curieux paradoxe : on aurait pu croire que la perpétuation de la Thora en Israël reposerait sur les « grands maîtres » de chaque génération, savants érudits versés dans toutes les disciplines. Si ceux-là venaient – à Dieu ne plaise ! – à disparaître, toute la sagesse de la Thora disparaîtrait avec eux. Mais il semble bien que la braise ardente de l’étude de la Thora se soit conservée précisément chez le petit peuple ; les connaissances générales ont pu être en péril, mais la vitalité du peuple a su générer en son sein les maîtres dont il avait besoin. Toutefois, rabbi Juda Halévi se plaint amèrement de la situation prévalent en son temps. Non seulement les études en exil se sont-elles réduites au minimum, non seulement il n’est plus possible de pratiquer le culte du Temple (l’Ordre des Saintetés et des Puretés) ni les commandements liés à la Terre d’Israël (Ordre des Semences), mais toute l’envergure extraordinaire de la Thora s’est amenuisée, y compris toutes les sciences dont elle requérait la connaissance. L’étude de la Thora d’exil s’est emmurée dans les maisons d’étude et ne se fonde plus que sur les livres « saints », délaissant les ouvrages de science dits « profanes » dont l’étude avait été courante

jadis, et dont la connaissance ajoutait profondeur et compréhension à l'étude de la Thora. Rabbi Juda Halévi insiste sur la grande perte que cela constitue et espère le retour d'une époque où l'étude de la Thora aura retrouvé son envergure originelle et englobera à nouveau les sciences générales.

Dieu merci, de notre temps, nous vivons une époque de Libération, une époque où Israël revient à sa Terre et forme en son sein des générations nouvelles de savants de la Thora et de scientifiques – et souvent des deux à la fois – aussi brillants dans les deux domaines. Nous assistons à la réalisation des vœux de rabbi Juda Halévi et ne pouvons que nous en féliciter. Puisse le Saint béni soit-Il continuer à déverser en notre faveur les trésors de sagesse et d'intelligence et que s'accomplisse pour nous le verset : « dessille mes yeux et puissé-je contempler les merveilles de Ta Thora ! » (Psaumes CXIX, 18)

Statut des enseignements scientifiques du Talmud

Les enseignements scientifiques figurant dans le Talmud n'ont pas été inspirés par l'Esprit de sainteté qui animait les Sages. Ils relèvent de la culture générale de haut niveau de l'époque. Les Sages ne voyaient aucun problème à les intégrer dans les ouvrages d'étude au côté des enseignements de la Thora.

On entend souvent poser la question de la nature de la sagesse des Sages du Talmud, sous-entendant qu'elle n'était pas aussi grande qu'on voudrait le laisser croire. Ceci parce qu'on trouve parmi leurs écrits des données

scientifiques dépassées, par exemple dans le domaine médical. Comment est-ce possible ? Les Sages d'Israël n'étaient-ils pas « inspirés » ? Comment auraient-ils pu écrire et enseigner des choses inexactes ?

Question banale et sans grande originalité. Elle a déjà fait l'objet de responsa à l'époque des *Guéonim* (9ème-10ème siècle) ; à propos de recommandations médicales figurant dans le Talmud, par exemple au début chapitre VII du traité *Guittin*, concernant « celui qui a un accès de *cardiaqos*[69] » : « il n'existe aucune obligation halakhique de suivre les conseils médicaux proposés ; ce ne sont que les cures recommandées à l'époque. » Nous devons le dire, est-il écrit en introduction à cette réponse, que les Sages n'étaient pas des médecins[70]. Ce qu'ils ont dit à ce sujet, c'est ce qui était connu et faisait l'objet d'un consensus à leur époque. Ce n'est rien de plus qu'une suggestion « de bon conseil ». Les données scientifiques figurant dans le Talmud reprennent les enseignements répandus en ce temps-là et ne doivent pas être considérées comme ayant le statut privilégié des enseignements de la Thora ès qualité. Il n'y a pas lieu, aujourd'hui, de leur accorder plus d'importance qu'ils n'en ont.

Cependant, le fait même que les Sages aient jugé bon d'écrire ces choses et de les pérenniser dans le Talmud nous montre qu'ils considéraient favorablement l'étude

---

[69] Il s'agirait d'un terme dérivé du grec pour désigner un trouble cardiaque au sens large, c'est-à-dire une forme de défaillance psychique se traduisant par une perte des facultés intellectuelles. En langage populaire, on dirait « il ne sait plus où il en est » (NdT).

[70] Voir Thésaurus des responsa des *Guéonim*, *Guittin*, 376.

des sciences. Ils ne voyaient rien de négatif à citer de tels enseignements au côté des enseignements traditionnels proprement dits. Ils enseignaient à leurs élèves aussi bien les connaissances traditionnelles issues de la Révélation à Moïse au Sinaï que les connaissances purement humaines. La distinction entre le saint et le profane est à sujet totalement artificielle. Il faut se rendre compte du fait que les résultats des investigations humaines, c'est la connaissance des œuvres de Dieu, et que la connaissance de la réalité est un des modes de la connaissance de Dieu. L'étude de la Thora, c'est l'étude de la Parole de Dieu ; l'étude des sciences, c'est l'étude des œuvres de Dieu. Les deux domaines se complètent et leur objectif est finalement le même.

Étude des sciences – amour et crainte de Dieu

L'étude des sciences mène à l'amour et à la crainte de Dieu.

L'étude des sciences possède aussi une utilité supplémentaire. Maïmonide l'affirme dans un passage justement célèbre du Livre de la Connaissance (Fondements de la Thora, chapitre II, règle 2) :

> *« Et quelle est donc la voie qui conduit à l'amour.et à la crainte de Dieu ? Lorsque l'homme considère les œuvres et les créatures de Dieu, merveilleuses et grandes, lorsqu'il y aperçoit la sagesse divine, incomparable et infinie, il se sent aussitôt envahi d'un sentiment*

d'amour, il loue et il célèbre. Animé d'une passion extrême, il brûle de connaître ce Dieu sublime, il s'écrie avec David : "Mon âme a soif d'Élohim, du Dieu vivant" (Ps. XLVII, 3). Mais lorsqu'il considère ces merveilles, il est sur-le-champ comme tiré en arrière ; il a peur, il tremble, il se rend compte qu'il est une créature petite, basse, obscure, confrontée dans son chétif savoir à Celui dont "parfaite est la science" (Job XXXVI, 4). C'est ce qu'exprime David lorsqu'il dit : "Quand je contemple Tes cieux, œuvre de Tes doigts ... qu'est-ce que l'homme pour que Tu T'en souviennes ?" (Ps. VIII, 4-5)

Sur la base ces constatations, je résumerai à grands traits l'œuvre du Maître des mondes afin qu'ils servent d'introduction à celui qui comprend pour aimer le Nom, ainsi que l'ont enseigné les Sages concernant l'amour, à savoir qu'à partir de cela tu connais et aimes Celui qui a parlé et le monde fut. »

L'observation et l'approfondissement de l'étude des sciences en ces diverses disciplines, géologie, botanique, zoologie, chimie, physique, mathématiques, astronomie, médecine, etc., mène l'homme à l'amour et à la crainte révérencielle de Dieu, qui sont les deux *mitzvoth* essentielles dans le domaine de la foi, littéralement les fondements de la Thora.

Nous terminerons par les mots de David cités par

Maïmonide : *« quand je contemple Tes cieux, œuvre de Tes doigts … qu'est-ce que l'homme pour que Tu T'en souviennes ? »* – étudier les sciences, c'est scruter « Tes cieux », les cieux que Dieu a créés. *« L'œuvre de Tes doigts »*, c'est la compréhension de la Providence divine à l'œuvre dans le monde.

Bibliographie sommaire

Les ouvrages suivants ont été utilisés pour la traduction de ce livre :

LE KUZARI, Juda Hallévi, traduit du texte original arabe confronté avec la version hébraïque, introduit et annoté par Charles Touati, Éditions Verdier, Collection « Les Dix Paroles ».

COMMENTAIRE SUR LE SÉFER YETZIRA, Saadia Gaon, Traduit de l'arabe et de l'hébreu par Mayer Lambert, Préface et notice de René Lévy, Éditions Verdier, Collection « Les Dix Paroles », 2001

LE GUIDE DES ÉGARÉS, Maïmonide, Traduit de l'arabe par Salomon Munk, Préface de Claude Birman, Éditions Verdier, Collection « Les Dix Paroles ».

LE LIVRE DE LA CONNAISSANCE, Maïmonide, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprovetzky et André Zaoui, Étude préliminaire de Salomon Pinès, Quadridge, PUF, 1961, 1990.

Tables des matières